Luciano Concheiro

Contra el tiempo

Filosofía práctica del instante

Finalista Premio Anagrama de Ensayo

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Contra el tiempo

Luciano Concheiro

Contra el tiempo

Filosofía práctica del instante

Fotografías de Gabriel Orozco

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Ilustración: «Vitrales», foto © Gabriel Orozco
Ilustraciones interiores: Gabriel Orozco

Primera edición: noviembre 2016
Primera edición mexicana: noviembre 2016

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

© Luciano Concheiro, 2016

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2016
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 978-607-8513-09-3

La presente edición ha sido realizada por convenio con Colofón S. A. de C. V.

Impreso en México

Contra el tiempo se imprimió en los talleres de Eddel Graph S. A. de C. V.
con domicilio en Peral núm. 16, col. Las Huertas, 10920, Ciudad de México

El día 27 de septiembre de 2016, el jurado compuesto por Salvador Clotas, Román Gubern, Xavier Rubert de Ventós, Fernando Savater, Vicente Verdú y el editor Jorge Herralde, concedió el 44.º Premio Anagrama de Ensayo a *Estudios del malestar,* de José Luis Pardo.

Resultó finalista *Contra el tiempo,* de Luciano Concheiro.

¿No ha llegado ya la hora de declararle
la guerra al tiempo, nuestro enemigo común?

E. M. CIORAN

0

Si me viera obligado a señalar un rasgo que describiera la época actual en su totalidad, no lo dudaría un segundo: elegiría la aceleración. Este fenómeno explica en buena medida cómo funcionan hoy en día la economía, la política, las relaciones sociales, nuestros cuerpos y nuestra psique. El incremento de la velocidad es una mirilla por la cual, sin tener que recurrir a perspectivas reduccionistas, podemos ver –y acaso entender un poco mejor– el mundo contemporáneo y a quienes lo habitamos.

Cada etapa histórica se distingue por una manera particular de experimentar el tiempo. La nuestra es la época de la aceleración. La concep-

ción temporal de la Modernidad era como una escalera ascendente sin fin: rectilínea, arrojada hacia el futuro y articulada por la noción de Progreso. En cambio, la concepción temporal que hoy predomina es más bien como una página web de *scroll* infinito (es decir, como funcionan Facebook, Instagram y Twitter). Percibimos una sucesión constante de eventos que se desplazan unos a otros rápidamente. No hay dirección, no se va a ningún lugar. Es un ciclo interminable cuyo único elemento constante es la aceleración. La Historia terminó porque no hay una narración coherente (un metarrelato, hubiera dicho Lyotard) que aglutine lo que sucede. Cuando más, podemos aspirar a construir un listado de hechos: un *News Feed* o un *Timelime* parecidos a los Anales medievales. La imagen que mejor explica cómo experimentamos el tiempo es la de una rueda para hámster que gira a una gran velocidad pero no se desplaza. Vivimos en una época de inmovilidad frenética.

Hay diferentes tipos de aceleración. El sociólogo Hartmut Rosa ha propuesto un sistema clasificatorio: por un lado, la aceleración de los desarrollos tecnológicos; por el otro, la de los cambios sociales, y, por último, la del ritmo de la vida

diaria. Sin embargo, como él mismo reconoce, en realidad existe un ciclo de retroalimentación entre estas distintas manifestaciones. De ahí se desprende la dificultad de cualquier análisis sobre el tema: hay que estudiar la aceleración como un fenómeno total y, simultáneamente, prestar atención a las formas particulares en las que encarna.

El presente ensayo busca hacer frente a esta disyuntiva. Para lograrlo, se explora la aceleración desde distintas perspectivas. En la primera sección, se examina la manera en que el capitalismo la ha utilizado como mecanismo para cumplir su necesidad básica (la obtención sin fin de ganancias). En la segunda, se examina su impacto en la política: cómo ha estructurado una política oportunista y cortoplacista, que piensa ante todo en la coyuntura y depende de los medios de comunicación. En la tercera, se investiga el tipo de subjetividad que ha constituido: sujetos dispersos, estresados, ansiosos, deprimidos, necesitados de sustancias estimulantes, que siempre están de prisas.

Ya no basta con realizar un diagnóstico de nuestra época. Hay que atreverse a dar un paso más allá: arriesgar propuestas. Siguiendo ese principio, aquí se propone una vía para escapar de la

aceleración. La ingenuidad es dejada de lado: se sabe que en la actualidad no existen las condiciones para emprender el cambio sistémico necesario para terminar de tajo con la aceleración. Por esta razón, la propuesta es modesta. No se quiere erradicar lo que nos oprime, sino simplemente huir de ello. Dicho de otra forma: se busca emprender una *Resistencia tangencial* que, aunque no transforme la realidad circundante, nos permita escapar por momentos de la velocidad.

La lentitud resulta una estrategia infructuosa frente a la lógica de la aceleración. Los intentos por querer ir más lento terminan siendo infestados por su dinámica y, sin excepción, se vuelven veloces. Para escabullirse de la velocidad hay que aventurarse a enfrentar al tiempo mismo: detener su curso. Esto sólo puede lograrse mediante el instante: una experiencia que consiste en la suspensión del flujo temporal. El instante es un no-tiempo: un parpadeo durante el cual sentimos que los minutos y las horas no transcurren. Es un tiempo fuera del tiempo.

Si se busca hacer un uso político del instante, entenderlo como una temporalidad radical, es

necesario fundar una *Filosofía práctica del instante:* una praxis que permita experimentarlo. No un manual ni una rígida doctrina, sino una teórica práctica en continua construcción. Este libro es un primer movimiento hacia esa dirección.

De alguna manera, lo dicho en estas páginas sobre el instante está contenido en las fotografías de Gabriel Orozco. Es fundamental recalcarlo: no funcionan como ilustración o descripción de lo argumentado. Tampoco es que retraten un instante particular. Lo que logran es aún más radical. Hacen que el instante surja, nos permiten experimentarlo.

Los maestros del budismo zen desconfían de los conceptos, pues saben que resultan insuficientes para transmitir sus enseñanzas. Por eso recurren al *kōan:* paradojas que, mediante el dislocamiento de los principios lógicos y racionales, permiten alcanzar un grado de consciencia superior (la Iluminación, el Despertar, el Instante). Cada fotografía de Gabriel Orozco opera como un *kōan* visual.

Este libro, aunque busca combatir la aceleración, es un libro acelerado. Su estilo argumenta-

tivo está pensado para mis contemporáneos –los que vivimos asfixiados por la velocidad–. Su estructura está conformada por una serie de fragmentos, bajo el entendido de que los lectores del presente viven deprisa y realizando varias tareas en paralelo. Cada fragmento tiene apenas unas cuantas páginas: lo suficiente para ser leído entre la llegada de un correo electrónico o mensaje y el siguiente. Los gruesos libros teóricos o filosóficos han caducado porque nadie tiene el tiempo y la atención necesarios para consumirlos.

Al lector acelerado, marcado por permanentes golpeteos de información e imágenes, hay que proveerle de ideas al ritmo que está acostumbrado. No me interesa hacer extensos argumentos. Cuanto más corto y conciso, mejor. Más que convencer, quisiera hacer eco con la experiencia cotidiana: desencadenar el sentimiento de que ya se había percibido aquello que se plantea. Es decir, generar una simbiosis entre la teoría y lo que vivimos en carne propia día con día: mostrar que, en última instancia, de lo que se habla no es más que de nosotros mismos.

1

Los capitalistas son como ratones en una rueda, que corren cada vez más deprisa a fin de correr aún más deprisa.

IMMANUEL WALLERSTEIN

Bajo la lógica capitalista, la velocidad se desea con fruición. Ir más rápido significa mayores ganancias. A la inversa, cada minuto desperdiciado conlleva pérdidas monetarias. Mientras que la rapidez, la eficiencia y la agilidad se santifican; la lentitud, la torpeza y la pereza resultan aberrantes. Téngase presente que la etimología de «negocio» es *neg-otium*, la negación del ocio y, así, del reposo. (En inglés el ejemplo permanece: *business* proviene del inglés medio *bisy*, ocupado, y nombra la condición de estar ocupado.)

El capitalismo, como sistema económico y social, está basado en un principio simple: el «apetito insaciable de ganar» (Marx). Su singularidad radica, más que en la búsqueda de ganancias, en que esta búsqueda es eterna. Un verdade-

ro capitalista querrá incrementar su riqueza perpetuamente, jamás estará satisfecho y nada le será suficiente. Existieron sociedades en las cuales se obtenían ganancias monetarias por la compraventa de mercancías, pero el dinero conseguido era utilizado para adquirir otras mercancías. La meta no era enriquecerse, sino satisfacer necesidades. En el capitalismo, por el contrario, el dinero obtenido en los intercambios mercantiles es invertido para generar aún más dinero: la circulación del dinero es un fin en sí mismo.

Karl Marx explica este proceso rector del capitalismo mediante la «fórmula general del capital»: D-M-D' (Dinero-Mercancía-Dinero'). El dinero es transformado en mercancías y, posteriormente, éstas son convertidas de nuevo en dinero. Sin embargo, el dinero obtenido al final es siempre mayor al existente en un inicio. El excedente logrado no es otra cosa que la plusvalía, objetivo último de cualquier transacción capitalista.

Lo valioso de la fórmula es que evidencia que el proceso de generación de ganancia es un proceso circular y no lineal. Tanto al principio como al final se tiene lo mismo: dinero. El término de un ciclo es, a su vez, el comienzo de otro. Jacques Derrida señaló con agudeza que «la ley de la economía es el retorno –circular– al punto de partida, al origen». El retorno circular es el deseo fun-

damental porque implica la cristalización de la ganancia, pero también porque permite perpetuar eternamente el ciclo de autorreproducción del dinero. El dinero estático produce resquemor, puesto que sólo mientras se mantenga en circulación puede irradiar ganancias. Esto, en sentido estricto, es el capital: no un objeto, sino un proceso: dinero puesto en movimiento con el anhelo de obtener aún más dinero.

La velocidad resulta esencial debido a esta circularidad: cuanto menor sea el tiempo en que se complete el ciclo del capital (Dinero-Mercancía-Dinero'), mayor será la ganancia. No es difícil comprender por qué. Supongamos que soy un productor de zapatos. Cada tres meses se completa la rotación del capital y, en cada ciclo, se obtiene una ganancia de mil pesos. Si logro acelerar el ciclo para que, en lugar de que se complete cada tres meses (cuatro veces al año), lo haga cada dos (seis veces al año), ganaré anualmente seis mil y no cuatro mil pesos. Además, como la ganancia será cada vez mayor, se podrá invertir una cantidad superior de capital y, por lo tanto, incrementar los mil pesos que en un principio se obtenían como ganancia.

Como señala Marx, «cuanto más ideales sean las metamorfosis circulatorias del capital, es decir, cuanto más se reduzca a 0 o se aproxime a 0

el tiempo de circulación del capital, tanto más funcionará éste, tanto mayor será su productividad y su autovalorización». Cualquier mínima dilación resulta inadmisible. Si se quiere hacer dinero, hay que deshacerse de aquello que cause fricción y, sobre todo, acelerar los procesos de circulación del capital invertido. Es ésta la simple pero poderosa razón por la cual una pulsión por incrementar la velocidad subyace en el devenir del capitalismo.

Desde hace casi tres siglos, la aceleración se ha afianzado como uno de los mejores mecanismos para maximizar las ganancias económicas. Ha permitido tanto incrementar exponencialmente la ganancia de los capitalistas individuales como paliar la voracidad insaciable del sistema en su conjunto. El afán por acelerar los tiempos de rotación del capital es un mandato personal y una necesidad sistémica –de ahí su potencia–. Más allá de cualquier acontecimiento, la obsesión permanece intacta: ganar más, aumentar la velocidad.

No existe una fórmula única para acelerar la rotación del capital, sino una pluralidad de maniobras que tienen efectos disímiles. Esto se debe a que el tiempo total de rotación del capital está

compuesto por diferentes momentos, cada uno regido por principios y ritmos propios. Por un lado, está el tiempo de producción, durante el cual el dinero se transforma en mercancía. Desde luego, un aspecto elemental del tiempo de producción es el tiempo de trabajo. Pero en él también se incluyen otros intervalos temporales que exceden al trabajo, los relacionados con procesos naturales. Por ejemplo, la fermentación del vino, la maduración de un fruto o el crecimiento de un árbol. Por otro lado, está el tiempo de circulación, durante el cual la mercancía se convierte en dinero, el cual comprende dos momentos: el tiempo utilizado en transportar la mercancía del lugar de producción al punto de venta y el tiempo que tarda en venderse.

La historia del capitalismo puede ser leída como una sucesión permanente de innovaciones técnicas y tecnológicas, todas ellas encaminadas hacia la aceleración de los tiempos de producción o de circulación (lo que en otros términos quiere decir hacia la obtención de una ganancia cada vez mayor). El momento fundacional del capitalismo moderno, la Revolución Industrial, surge antes que nada como un intento de reducir el tiempo de rotación del capital. Los siglos posteriores son tan sólo la repetición incesante del mismo gesto.

Es cierto que, como Reinhart Koselleck ha probado, desde principios del siglo XVIII, en la era preindustrial del capitalismo, podemos encontrar experiencias de aceleración. No obstante, aunque los ejemplos son múltiples, tienen que ver casi en su totalidad con aumentos menores en la velocidad del transporte y las comunicaciones: la mejora de las calles en las ciudades permitió que los coches de caballos viajaran más rápido que antes, la construcción de canales se extendió logrando que la navegación fluvial incrementara su velocidad, las noticias comenzaron a llegar con una rapidez inusitada gracias al correo y a la prensa escrita.

En sentido estricto, el momento inaugural de la aceleración sobre la cual estamos montados es la incorporación de la máquina como elemento esencial dentro del sistema productivo, la suplantación del capitalismo mercantil por el capitalismo industrial. Paulatinamente, el trabajo manual (y animal) comenzó a ser sustituido por la producción mecanizada, permitiendo acelerar de manera exponencial los tiempos de producción de mercancías y, así, acortar el tiempo de rotación del capital e intensificar la ganancia. El tiempo fue desnaturalizado: dejó de depender de los límites biológicos del ser humano y de los demás animales que eran utilizados como fuente de energía productiva.

Se sabe: a principios del siglo XVIII, la industria textil ocupaba un lugar preponderante en la economía del Imperio británico. La demanda era enorme y crecía a pasos agigantados. La producción debía incrementarse, es decir, acelerarse. El principal impedimento era que los hilos, insumo necesario para elaborar los textiles, continuaban siendo fabricados como se hacía desde la Edad Media: uno a uno, trenzando fibras manualmente. Esta intolerable lentitud fue superada por la hiladora Jenny, considerada el primer invento significativo de la Revolución Industrial. Su logro fue mecanizar el proceso de trenzado y permitir que una misma persona pudiera trabajar en ocho hilos al unísono y, entonces, se produjera ocho veces más rápido.

El problema de la hiladora Jenny era que, aun cuando aumentaba notablemente los tiempos de producción, seguía dependiendo del trabajo humano y, por lo tanto, estaba sujeta a sus limitaciones. Esto empezó a cambiar cuando Richard Arkwright diseñó la Water Frame, una hiladora que para funcionar utilizaba la energía proveniente del movimiento del agua de los ríos. Sin embargo, el quiebre fundamental sucedió cuando se extendió el uso de la máquina de vapor. Aunque en términos teóricos había sido ideada un par de milenios atrás por Herón de

Alejandría, no fue sino a partir de 1770, cuando James Watt realizó mejorías sustanciales a los inventos existentes en aquel momento, que la energía mecánica emanada del vapor del agua fue utilizada de manera generalizada en la elaboración de mercancías.

Como bien lo percibieron los ludistas y el capitán Swing, la máquina de vapor expulsó el trabajo de la esfera de lo humano. Desplazó al obrero y, al hacerlo, eliminó las barreras biológicas que antes resultaban insoslayables. Una de ellas, la más importante aquí, es la velocidad de movimientos: mientras que el hombre necesita descansar y el trabajo manual tiene un límite para ser acelerado, la máquina puede operar sin necesidad de parar y su funcionamiento no tiene un límite de velocidad preestablecido. La mecanización del trabajo abrió el camino a la aceleración sin fin.

La máquina no sólo modificó la cadena productiva. Los capitalistas no tardaron en descubrir su potencial aceleracionista y la utilizaron para acortar el resto de los procesos involucrados en el ciclo de generación de ganancia. Siguiendo este principio, la máquina de vapor fue adaptada para la creación de nuevos medios de transporte como

la locomotora y el barco de vapor, los cuales permitieron acortar los tiempos de circulación de las mercancías y de las materias primas. Los beneficios económicos de estas disminuciones fueron descomunales: se redujeron costos de almacenamiento y transporte, logrando que el capital permaneciera una menor cantidad de tiempo en forma de mercancía y pudiera así ser reinvertido con prontitud.

Las transformaciones espaciales causadas por estos nuevos medios de transporte resultan todavía más sorprendentes que las ganancias obtenidas. Gracias a ellos, como nunca antes había sucedido en la historia de la humanidad, la gente comenzó a viajar de un lugar a otro. En 1700, ir de Londres a Manchester tomaba cuatro días; en 1880, cuatro horas. Esto desencadenó una serie de desplazamientos humanos inusitados. Con prontitud se inventaría lo que conocemos como turismo de masas (en 1841 Thomas Cook funda la primera agencia de viajes), permitiendo que una cantidad cada vez mayor de personas abandonase por temporadas su hogar, estableciendo flujos constantes y temporales de una zona a otra del globo.

El movimiento desencadenado fue doble: el mundo se expandió y, al mismo tiempo, se contrajo. Los individuos ampliaron su campo de

movimiento, el cual se había restringido al lugar de nacimiento durante siglos, y en paralelo el mundo se volvió cada vez más compacto. Al pasar del tiempo, el mundo terminaría por volverse una aldea. Este proceso fue catalizado por los medios de comunicación. Primero el telégrafo, luego el teléfono y finalmente internet terminaron por propiciar la aniquilación total de las distancias espaciales. La información se movilizó a velocidades crecientes, hasta el punto de la simultaneidad, de la unión del aquí y el allá en una misma realidad virtual.

Debe subrayarse: la pulsión por acelerar los procesos de circulación del capital no sólo trastoca aspectos temporales, sino también espaciales. David Harvey ha señalado con precisión cómo el capital busca minimizar costos en el movimiento de mercancías y para lograrlo termina revolucionando las relaciones espaciales. Necesita reducir distancias mediante la mejora del transporte o el perfeccionamiento de la localización (ocupar puntos estratégicos, concentrar en un mismo lugar los puntos de producción y venta, etcétera). También necesita erradicar cualquier tipo de barrera física, social o política: erradicar los elementos que entorpezcan el libre flujo de mercancías (el neoliberalismo y su exigencia de apertura y desregularización de los mercados es el punto culminante de

esta cruzada). Con otras palabras, el capital precisa de la aceleración del tiempo, pero también de la compresión del espacio –la cual, en última instancia, significa una compresión del tiempo.

Los inventos se fagocitan unos a otros velozmente: cualquiera, tarde o temprano, termina volviéndose obsoleto y reemplazable. Sin embargo, las progresivas mejoras tecnológicas han logrado que se mantenga una constante: la aceleración. Cada máquina es más potente y veloz que la anterior. Lo turbo y lo híper dominan la cadencia inventiva. La máquina de vapor primero fue reemplazada por los motores de combustión interna, luego por los de reacción y ahora por los propulsores iónicos. La locomotora ha cedido su lugar al Shinkansen japonés y al Hyperloop, y los barcos de vapor a las lanchas propulsadas por turborreactores. El telégrafo fue suplantado por la velocidad de la llamada telefónica, la cual poco a poco es desplazada por la mensajería instantánea vía internet. El avión de principios del siglo de los hermanos Wright, que volaba a once kilómetros por hora, se ha transformado en el Hypersonic Technology Vehicle 2, que alcanza los veintiún mil kilómetros por hora (de la Ciudad de México a Madrid en veinticinco minutos).

No resulta extraño que la máquina haya terminado por convertirse en sinónimo de velocidad y, como consecuencia, en objeto de devoción por todos aquellos engolosinados con las ganancias monetarias y el crecimiento. Las loas proferidas por Marinetti y el resto de los futuristas sintetizan bien este sentimiento: «Afirmamos que la magnificencia del mundo se ha enriquecido con una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carreras con su capó adornado por gruesos tubos semejantes a serpientes de hálito explosivo..., un automóvil rugiente, que parece correr sobre la metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia» *(Primer manifiesto futurista).*

Sería erróneo pensar que las innovaciones tecnológicas son la única estrategia a la que el capitalismo ha recurrido para acelerar los ciclos de retorno de capital. A lo largo de su historia, han sido ideadas una multitud de técnicas que persiguen el mismo objetivo: ahorrar tiempo. La primera, y acaso la más importante de todas, fue el sistema fabril. La aparición de la Water Frame, hiladora que necesitaba estar cerca de un río para funcionar, hizo que los trabajadores tuvieran que establecerse en un solo lugar para elaborar las

mercancías. Con esto, además de desarticular la producción gremial y aquella realizada desde los hogares, forzó a los individuos a dedicarse exclusivamente a la producción de mercancías y a dejar otras actividades que antes realizaban en paralelo (por ejemplo, el cultivo de huertos). La concentración de los obreros permitió establecer una división del trabajo que antes hubiera sido impensable por la dispersión de la mano de obra y posibilitó la gobernabilidad del tiempo (no solamente se comenzó a controlar cuántas horas se trabajaban, sino cuánto se producía en determinada cantidad de tiempo). Con el surgimiento de la fábrica, el tiempo del trabajador se convirtió en propiedad del capataz y el patrón, quienes –guiados por el afán de enriquecimiento– buscarán siempre que se produzca más rápido.

La siguiente gran transformación vino a principios del siglo XX, con la producción en serie: la fabricación de grandes cantidades de mercancías estandarizadas. Los principios teóricos que permitieron este nuevo sistema fueron concebidos por Frederick W. Taylor. Su planteamiento nodal era que la ciencia debía utilizarse para optimizar los procesos productivos y aumentar la eficacia: analizar sus tiempos y el movimiento de los trabajadores para reducirlos a su mínima expresión, cronometrar cada una de sus operaciones

para acelerarlas, dividir y especializar las labores hasta que cada obrero se encargara exclusivamente de una. El taylorismo dictaba que se debía organizar el trabajo bajo criterios científicos; en resumen, convertir la administración en una ciencia.

Quien se encargó de implementar estos principios fue Henry Ford. Comenzó con la fabricación de automóviles que tienen como nombre su apellido. Lo que hizo fue dividir la producción en fases diferenciadas: las piezas giraban en una banda mecanizada y los obreros se encargaban de una tarea específica. Mediante este procedimiento, los tiempos de desplazamiento del obrero dentro de la fábrica fueron eliminados. La superespecialización del trabajo trajo una desacostumbrada agilidad de la mano de obra, se pudo regular el tiempo de cada fase de la cadena productiva y producir varios coches simultáneamente. Estas mejoras provocaron un incremento en la velocidad de la producción. Armar un chasis en 1913 tomaba doce horas y media. Un año después, tras los cambios impulsados por Ford, tomaba noventa y tres minutos.

Los japoneses, buscando salir del estancamiento económico causado por su derrota en la Segunda Guerra Mundial, inventaron otro método opuesto al modelo fordista, pero que también redundó en beneficio de la aceleración: el

sistema de producción Toyota o «Justo a tiempo», con el cual se lograron eliminar los momentos de inacción y de desperdicio temporal existentes. Al contrario de la producción en masa, en la que el productor inunda el mercado de mercancías, en el «Justo a tiempo» la producción responde a las demandas del consumidor. Para esto, y de ahí surge su nombre, se precisa que la mercancía se entregue justo en el momento y en las cantidades exactas en que es requerida por el consumidor en cuestión.

El primer efecto de este sistema es la desaparición de inventarios y de desperdicios (de sobreproducción, de tiempo, de transportación), puesto que se produce exclusivamente aquello que ya tiene un consumidor listo para adquirirlo. El segundo es la eliminación de los circulantes entre las distintas fases de la producción: entre un punto y otro se entrega lo necesario en el momento preciso. En su conjunto, el sistema de producción Toyota reduce la inmovilidad del capital y, por lo tanto, acelera su ciclo de rotación: las mercancías y sus componentes permanecen en un incesante movimiento como parte de un flujo que no se detiene nunca. Como plantea Jean-Pierre Durand, mientras el taylorismo pretende eliminar la «pereza sistemática» de los obreros, el sistema de producción Toyota pretende eli-

minar la «pereza de la materia». El objetivo es el mismo: anular la pérdida de tiempo.

El caso paradigmático de la implementación del sistema de producción Toyota es el de Zara. A diferencia de las marcas de ropa tradicionales, Zara produce sus prendas a lo largo de la temporada –pudiendo así reaccionar a las cambiantes exigencias del mercado y de sus consumidores–. Después de analizar lo que ha sido comprado, cada semana se incorporan decenas de nuevos modelos a sus tiendas. Esto permite proveer sólo aquello que se venderá y también responder con prontitud a la volatilidad y velocidad del mercado. Una anécdota: tras los ataques del 11 de septiembre de 2001, en tan sólo quince días se sustituyó el tema ecuestre de las tiendas Zara de Estados Unidos por ropa negra adecuada para el luto colectivo.

Nuestras vidas están atrapadas por el consumo: vivimos consumiendo y consumimos para darles sentido a nuestras vidas. Desde varias décadas atrás, comprar dejó de ser una actividad exclusivamente económica. Los objetos, tal como Jean Baudrillard explicó, más que instrumentos, son ahora signos lingüísticos: sirven en cuanto significan algo. El consumo se ha convertido en un

sistema simbólico de comunicación mediante el cual los individuos construyen sus identidades dentro de un orden social que está basado en la desigualdad y la jerarquización.

Cada objeto sirve no tanto para satisfacer una necesidad como para expresar una diferenciación entre un individuo y otro. La función de determinada bolsa de mano poco importa, lo central es el icono estampado en su exterior, aquel que implica un alto poder adquisitivo. La posesión del objeto termina siendo algo secundario, lo fundamental es lo que se expresa a través del propio consumo. Por ello, el deseo nunca puede ser saciado: no nos saturamos ni quedamos satisfechos al consumir porque lo que se quiere es comunicar –y la comunicación no tiene fin.

Para funcionar como lo hace, el consumo precisa de la permanente aceleración. Por supuesto, la prioridad ya no es lograr que los individuos consuman –¿quién puede seguir diciendo que no lo hace?–, sino que lo hagan a una mayor velocidad. Se trata de que nada más adquieran un producto, deseen y compren el próximo. Este principio proviene de una evidente racionalidad económica: si se aceleran los ritmos de consumo, se vende más mercancía y se obtienen mayores ganancias. Aunque siempre fue importante este principio, actualmente se ha vuelto imprescindi-

ble. Si antes se producía para satisfacer necesidades o demandas concretas, ahora primero se produce y luego se crea la demanda o, lo que es igual, a los consumidores. Esto ocasiona que, si no hay una circulación ágil de las mercancías, las consecuencias (sobreproducción, estancamiento y demás) sean aún más catastróficas.

Para lograr acelerar los ritmos de consumo se tienen que crear nuevas necesidades cada vez más rápido y desaparecer a la misma velocidad las necesidades previamente existentes. Las estrategias empleadas para lograr esto son innumerables (John Kenneth Galbraith las llamó «aceleradores artificiales»). Las hay sutiles y también violentas. La más utilizada, la publicidad, opera como un genuino arte de la seducción y crea deseos de manera tersa. Otras funcionan de manera más agresiva. Éste es el caso de la obsolescencia programada o planificación deliberada de la reducción del ciclo de vida útil de una mercancía.

Se dice que la primera vez que se planificó y programó la muerte de un objeto sucedió en 1924, cuando los principales productores de focos (Philips, Osram, General Electrics) conformaron el «cártel Phoebus». Habían descubierto, no sin preocupación, que contaban con la tecnología necesaria para que la vida útil de los focos fuera de dos mil quinientas horas. Vista desde los

intereses capitalistas, la longevidad obtenida gracias al progreso tecnológico resultaba contraproducente. En consecuencia, tomaron una decisión en conjunto: modificarían los focos que produjeran para que se descompusieran al llegar a las mil horas de uso. Lo idóneo era una muerte rápida, no una larga vida.

Ahora se produce para que los objetos caduquen, no para que duren. La reparación –sólo practicada en los países periféricos– pertenece al pasado, cuando los objetos no estaban pensados para ser desechados con prontitud.

Con lo digital apareció una nueva faceta de la obsolescencia programada: la perpetua actualización. Para que cualquier aparato electrónico se vuelva obsoleto basta inventar una nueva actualización. De esta manera, aunque los aparatos sigan funcionando en términos materiales, pueden dejar de ser operativos. Cada actualización implica una renovación y, a su vez, el descarte de lo existente: un golpe de energía y velocidad al ciclo de rotación de las mercancías.

La expresión más acabada de estas técnicas de aceleración de la obsolescencia es la moda. En el imperio del consumismo, la simple aparición de nuevas mercancías caduca a las anteriores. Si el objeto sirve como signo de diferenciación jerárquica y se quiere mantener el lugar que uno

ocupa en la escala social, es imposible ignorar las novedades que el mercado arroja con ahínco. Estar a la moda es renovarse permanentemente. Baudrillard nos recuerda: «Vivimos el tiempo de los objetos. Y con esto quiero decir que vivimos a su ritmo y según su incesante sucesión.»

Los espectáculos (conciertos, exposiciones, cine, festivales) son la mercancía ideal porque desaparecen mientras se consumen. La tendencia es encaminarnos hacia un consumo transitorio y desmaterializado, que pueda acelerarse hasta el infinito, que no *dure* nada. De esta forma, el consumo puede volverse permanente e interminable.

Los recientes cambios sistémicos sufridos por el capitalismo no han hecho más que radicalizar los procesos y dinámicas de aceleración. La transición del capitalismo industrial al capitalismo financiero ha permitido un aumento radical de la velocidad. Si bien ambos sistemas estaban marcados por la misma pulsión de aceleración, en el capitalismo industrial existían una serie de elementos de índole material que establecían límites a la velocidad que podía alcanzarse. Las mercancías debían crearse para poder ser vendidas, y, por

más que se redujeran los tiempos de producción, eso ocupaba un lapso temporal. En pocas palabras: la plusvalía se extraía del trabajo humano, el cual debía transcurrir en el tiempo.

En cambio, en el capitalismo financiero la producción de valor se ha separado de lo físico. Franco «Bifo» Berardi ha propuesto que hablemos de un «semiocapitalismo», por cuanto «ya no existen cosas materiales, sino signos; ya no hay producción de cosas como materiales visibles y tangibles, sino producción de algo que es esencialmente semiótico». El sistema financiero es, antes que nada, un sistema de intercambio de signos. La producción de valor no está en «la intervención generativa de la materia física y el trabajo muscular», sino en el intercambio de signos inmateriales. Al poder generarse valor más allá de lo material con el mero intercambio de signos, las ataduras temporales impuestas por el trabajo y los objetos desaparecen. La velocidad de la generación de valor ha dejado de tener barreras y puede realizarse en milisegundos (la milésima fracción de un segundo).

Esto no es una simple especulación teórica. El fenómeno está siendo explotado mediante lo que los entendidos llaman *High-frequency trading* (o HFT). La imagen que se tiene de las bolsas de valores (hombres con corbata desabrochada co-

rriendo, intercambiando acciones de mano en mano y gritando órdenes por el teléfono) corresponde a un pasado lejano. Hoy los intercambios se realizan electrónicamente. Los brokers pasan sus días sentados frente a una computadora emitiendo órdenes de compraventa con un pequeño teclado.

En el *High-frequency trading* la computarización de los intercambios financieros se lleva al extremo, puesto que no intervienen humanos en lo absoluto. Se realiza desde cuartos repletos de supercomputadoras capaces de realizar billones de operaciones al segundo. Éstas analizan el comportamiento de las distintas bolsas de valores y, valiéndose de huecos en la legislación, obtienen información de los movimientos financieros antes de que se hagan públicos. Gracias a una serie de complejos algoritmos, tienen la capacidad de reaccionar en fracciones de segundo. Alguien hace una orden de compra o venta de acciones, las supercomputadoras se le adelantan y compran –si el movimiento sube los precios– o venden –si los baja– ese mismo tipo de acciones. Para hacer un movimiento necesitan apenas treinta milisegundos (0,03 segundos). Aprovechando la diferencia de precio causada por la orden de un tercero, logran obtener ganancias en cuestión de milisegundos.

Las operaciones realizadas por los algoritmos utilizados por las supercomputadoras suceden a tal velocidad que el ojo humano no puede percibirlas (parpadear toma unos cuatrocientos milisegundos). Las computadoras de los brokers tampoco son lo suficientemente rápidas para seguir estos movimientos financieros. Sus pantallas muestran el estado del mercado unos cuantos milisegundos después: reflejan una realidad diferida que resulta inútil. Cualquier intento humano por enfrentarse al *High-frequency trading* resulta infructuoso. No se puede escapar de los algoritmos, estarán siempre un paso adelante de cualquier reacción.

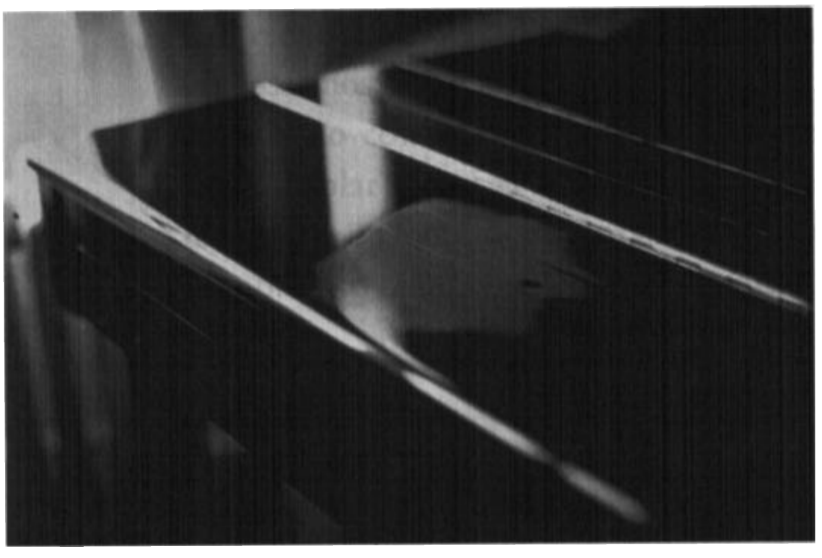
El tema del *High-frequency trading* recibió especial atención mediática cuando Gary Cohn, presidente de Goldman Sachs, escribió una columna catastrofista en la cual expresaba que la equidad del mercado peligraba por su fragmentación y complejidad. Los riesgos, argumentaba, «son amplificados por un incremento dramático en la velocidad de la ejecución y de las comunicaciones comerciales». Llamaba a establecer ciertas regulaciones que neutralizaran a las compañías dedicadas al *High-frequency trading*. Un año después, Goldman Sachs anunciaba una serie de contrataciones de expertos en tecnología y en el *High-frequency trading*. Una de las más importantes bancas de inversión del mundo no pudo resistir a los

embates de la velocidad: entendieron que si no entraban al juego de la aceleración, serían velozmente superados por sus contrincantes.

Poco a poco el mundo financiero se ha dividido entre aquellos que entienden el valor de los milisegundos y aquellos que no. Los primeros invierten cuantiosas sumas de dinero para perfeccionar los distintos procesos involucrados en el *High-frequency trading*. Financian grandes empresas especializadas en acortar los tiempos de obtención de la información. Organizan oficinas enteras para que las computadoras estén orientadas hacia el lugar donde se emite la información y así ésta tenga que viajar unos cuantos metros menos y llegue antes. Invierten centenares de millones en instalar nuevas redes de fibra óptica para que la información pueda viajar más rápido. La reducción que se logra es de milisegundos, pero cada milisegundo resulta enormemente productivo. Jamás una fracción tan pequeña de tiempo había valido tanto.

El capitalismo contemporáneo se ha convertido en un turbocapitalismo, necesitado como nunca antes de la velocidad para mantener los ritmos de crecimiento y las exigencias de ganancia. En buena medida, el elemento temporal co-

bró tal importancia porque a finales del siglo XX se completó un proceso iniciado cuatro siglos atrás: la constitución de una «economía-mundo». Desde sus inicios, el capitalismo funcionó como un sistema supranacional, estableciendo una división del trabajo internacional y una serie de redes entre distintas regiones del mundo. Esta interconexión se fue intensificando gradualmente. Los territorios no capitalistas fueron aniquilados en sucesivas oleadas expansivas hasta que se integró un sistema global. Una vez que el planeta entero se territorializó bajo los principios del capital, para poder mantener los ritmos de ganancia esperados no queda más que acelerar el tiempo. En este mundo, en el que prácticamente no hay rincón alejado de los flujos del mercado, la aceleración logró conquistarlo todo. Ni la economía, ni la política, ni las subjetividades, ni las relaciones sociales han logrado resistirse al envite de la velocidad. Cada una de estas realidades está atravesada por la pulsión de aceleración.



2

> ¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial del ser? ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una *indiferencia* cuya esencia no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento?
>
> MARTIN HEIDEGGER

Al contrario de lo que podría pensarse, el estilo arquitectónico que mejor condensa el espíritu político del siglo XX no es el modernismo, sino el monumentalismo. Hay que voltear a ver, más que la limpidez de la casa *Fallingwater* diseñada por Frank Lloyd Wright, el grisáceo hormigón de la Estatua de la Madre Patria en Stalingrado o del Valle de los Caídos en la sierra de Guadarrama. El monumentalismo se distingue por una doble búsqueda: aspira a la grandeza y a la perdurabili-

dad. Por eso construye siempre moles gigantes de concreto. No es funcional porque piensa, ante todo, en el mañana. Lo que le interesa es engarzar el presente con un futuro lejano, con un mundo por venir. Su combate es contra el olvido.

Así fueron los proyectos políticos del siglo XX: ambiciosas elucubraciones de largo aliento que pretendieron revolucionar la realidad de tajo y para siempre. Se quiso reinventar la historia y al hombre mismo (piénsese en el nuevo hombre soviético). Durante el siglo XX, se pretendió que las transformaciones realizadas fueran profundas y, todavía más importante, duraderas. Mussolini y Hitler pensaban en milenios: uno aspiraba a construir el nuevo Imperio romano, el otro el Reich de los mil años. Se imaginaron proyectos generalizantes constituidos por una serie de principios inamovibles desde los cuales se decantaba una cuidadosa planificación. Los proyectos políticos tenían como horizonte la historia de la humanidad. Si bien el presente era importante, lo fundamental era lo venidero. Eso explica la recurrencia de la monumentalidad: fue el mecanismo con el cual la ambición de eternidad fue satisfecha.

En abierta contraposición a esa política de hormigón, la lógica de la aceleración ha impuesto en cada vez más regiones del mundo una política cortoplacista. En ésta, la visión ya no es ha-

cia delante, sino hacia lo inmediato. El futuro ha dejado de importar. El tempo acelerado de la cotidianidad es el que configura esta política: si hoy se quiere algo, mañana se quiere otra cosa. No hay plan generalizante, sólo hay soluciones concretas que se realizan improvisadamente para zanjar los problemas del día a día.

La pauta es dada por los ciclos electorales, los cuales son en verdad cortos (apenas unos cuantos años). Si se quieren ganar las siguientes elecciones, se debe actuar con prontitud. Las soluciones dadas al electorado deben ser rápidamente visibles y explotables. Es absurdo hacer un plan de largo aliento, que recorra varios ciclos electorales, porque cuando se concluya, el político que lo inició ya no estará en el poder y no podrá extraerle ningún tipo de beneficio. La apuesta se hace por lo que puede convertirse de inmediato en fotografía y nota de prensa. Los objetivos políticos se restringen a lo que asegura el triunfo electoral: dar respuesta a las necesidades inmediatas de los votantes (reparar los baches, robustecer el suministro de agua, mejorar el alumbrado, etcétera).

La política cortoplacista está basada en los bandazos, movimientos bruscos dados de un lado para otro del espectro ideológico. El buen político es aquel que tiene ideales maleables y, además, sabe cómo cambiarlos velozmente para adecuarse

a lo que dicte la coyuntura. Los principios rígidos son un lastre. El compromiso político corresponde a otra época, una en la cual se confiaba en el futuro. Para comprometerse, así como para ser fieles, debe superarse el presente y pensar en el mañana. Esto se ha vuelto imposible: la única preocupación son los eventos cotidianos.

Más y más, la participación política se limita a una sucesión de tormentas de indignación que se esfuman a la misma velocidad con la que surgieron. Byung-Chul Han retoma el término *shitstorms* para explicar el fenómeno. Las *shitstorms* suceden en la red, casi nunca llegan a las calles. Su rasgo central es que son inestables y efímeras. Un evento desencadena un torbellino de indignación que unifica momentáneamente a una pluralidad de individuos que de otra forma no lo harían. Pero entre ellos no existe una unidad discursiva. Funcionan como una onda incontrolable. Cada voz grita, tuitea, sube a su muro algo distinto. Nada más lejano al sonido de las consignas gritadas al unísono por las masas del siglo XX que el barullo de voces heterogéneas generado por las *shitstorms.*

El mayor problema de las *shitstorms* es que no construyen la continuidad que cualquier proyecto político necesita. Giran alrededor de un problema enraizado en el presente y no lo rela-

cionan con nada más, esto es, no elaboran una narrativa hacia el futuro. Las *shitstorms* son meras explosiones de afectos, los cuales nunca logran unificarse. Como dice Byung-Chul Han, la indignación digital «no es capaz de acción ni de narración. Más bien, es un *estado* afectivo que no desarrolla ninguna fuerza poderosa de acción». Las *shitstorms* no tienen una dirección clara ni se rigen por una acción común y orquestada. Por ello tampoco logran construir un sujeto político, un «nosotros» que se convierta en actor de una transformación. Son, por definición, fragmentarias y efímeras: desaparecen con prontitud, para dar paso a la siguiente ola de indignación.

La política cortoplacista se asemeja a Hollywood: es una especie de *star system* en donde el éxito depende de la fama y popularidad del actor en cuestión. El poder se concentra no en los partidos o los sindicatos, sino en los individuos. La ideología es algo secundario, lo central es la visibilidad. Cualquier político lo sabe: nada importa más que su imagen pública. Este sistema –que arrancó en los años veinte del siglo XX con la expansión de la radio, se consolidó en los años cuarenta con la televisión y se estableció de manera definitiva con la caída del Muro de Berlín y la disolución de la

Unión Soviética– quebró la estabilidad de la vieja política de hormigón, enraizada en rígidas ideologías e inamovibles estructuras organizativas, y propició una política versátil y veleidosa.

Este nuevo tipo de política, basada no en los principios sino en los individuos y su popularidad, está configurada por el escándalo. La disputa ideológica pasó a un segundo plano como forma de obtener la adhesión del electorado. Lo fundamental se volvió destruir la legitimidad de los contrincantes. El escándalo (sexual, de corrupción, etcétera) es el mecanismo más eficaz porque permite arruinar la reputación del individuo de golpe y así desarticular también su proyecto político –si es que puede llamársele así– en su conjunto.

Los grandilocuentes pilares discursivos que estructuraron la política del siglo XX han sido sustituidos por una variedad interminable de sucesos cotidianos. Los escándalos emergen por el más mínimo detalle. En la crónica que escribió sobre su experiencia como candidato a primer ministro, el intelectual canadiense Michael Ignatieff cuenta: «Una vez que has entrado en política, siempre estás bajo los focos. Nunca te saltas una cola, nunca te muestras impaciente con un conductor o con el personal de la recepción de un hotel. Nunca pierdes los nervios. Nunca te

olvidas de sonreír cuando alguien se acerca a hacerse una foto contigo o a pedirte un autógrafo.» Se vive bajo el gobierno de lo contingente. La política se ha vuelto igual a una telenovela mexicana: un abigarrado melodrama marcado por traiciones y oscuros encuentros amorosos. Basta ver la popular serie *House of Cards* para percatarse: la política se trata de ataques personales entre los actores políticos, jamás entra en juego ningún tipo de antagonismo ideológico. Como dice su protagonista, Frank Underwood, en un discurso tras un escándalo que involucraba a su padre: «Hicieron lo imposible por hacerme quedar mal. Pero la política es así.»

El escándalo, eje rector del ritmo de la política actual, se distingue por su espontaneidad. Aparece sin anunciarse y cobra relevancia con prontitud. Es de una efervescencia inesperada. Las redes sociales han propiciado esta característica. Ahora, en unas cuantas horas, cualquier suceso puede volverse un escándalo: ni siquiera necesita esperar a las primeras planas del día siguiente de los medios de comunicación escrita. Además, el escándalo es siempre un evento efímero. Con la misma velocidad con la que surgió, desaparecerá: terminará por diluirse entre otras noticias o llegará a un punto culminante (una disculpa pública, una renuncia, un juicio).

Las características del escándalo han tornado el ritmo del devenir político en una serie de breves pulsaciones, contrario al largo aliento propio de la política del siglo XX. El tiempo de los políticos ya no es eterno. Viven conscientes de su propia fugacidad y de la fragilidad de su poder. Aspirar a la permanencia es un sinsentido. Una larga carrera política se destruye en un santiamén. Cualquier legitimidad, sin importar cuánto trabajo tenga detrás, puede evaporarse con brusquedad en cuestión de horas. El escándalo impone la volubilidad absoluta sobre la política. Hoy no hay permanencia, todo fluye y se desbarata con facilidad.

Estructurada en torno a la imagen de los individuos y animada por las *shitstorms* y los escándalos, la política cortoplacista depende de los medios de comunicación masiva. En ellos es donde se construyen (o destruyen) la legitimidad y las redes de apoyo. Las campañas no se hacen en la plaza pública y en largos recorridos por la región en disputa, sino en las redes sociales y en la televisión. Los políticos y su imagen son productos mediatizados. Se vuelven una mercancía más que debe ser vendida. Mediante eslóganes cortos e imágenes memorables, se eleva la popu-

laridad y, en automático, los votos. Los mercadólogos son los que mandan: los ideólogos son algo anacrónico o, en su defecto, anecdótico.

El buen funcionamiento de los medios de comunicación depende de erosionar la memoria. Sólo puede haber una noticia si las existentes dejan de ser recordadas. Noticia –del latín *notitia*– significa «dar a conocer algo». El término está irremediablemente vinculado a la noción de novedad. Las noticias versan sobre lo que acaba de suceder, sobre lo cambiante. El periodista es el encargado de buscar, o mejor dicho, de crear, primicias sin interrupciones. Al hacerlo, desplaza lo antes existente hacia el pasado. Seguir las noticias es como sumergirse en el río Lete, cuyas aguas, según la mitología griega, provocan la desaparición de los recuerdos. Su pretensión incesante de presentar novedades fomenta la amnesia de los sujetos, quienes para aprehenderlas se ven empujados a borrar de su mente las noticias antiguas.

Cuando los medios comienzan a funcionar como negocios, esta amnesia se convierte en una doctrina rigurosa. Si sus ingresos dependen de la publicidad, la cual está determinada por la cantidad de consumidores que las notas tengan, los medios necesitan tener constante material fresco para

sobresalir frente a la competencia y capturar una mayor audiencia. La cuestión no es la calidad, sino la novedad. En eso radica el éxito de los medios contemporáneos. Para poner en cifras el tema: *The Huffington Post*, que casi triplica el número de lectores en línea del *New York Times*, publica mil seiscientas notas por día. Bajo la amenaza de quedar desplazados frente a la avalancha noticiosa y a sus competidores, todos los medios han tenido que sumarse a esta tendencia de incrementar la producción de notas diarias, en detrimento de la calidad de la información y la profundidad del análisis.

La cantidad de información almacenada en internet es tal que resulta difícil cuantificarla: algunos hablan de que ocupa unos quinientos mil millones de gigabytes (si esta cantidad de información se imprimiera y encuadernara, formaría una hilera de libros que cubriría diez veces la distancia entre la Tierra y Plutón). Estas exorbitantes cifras convierten a internet, sin lugar a dudas, en el repositorio más vasto jamás creado por la humanidad (los varios millones de libros que resguarda la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, una de las mayores del mundo, ocuparían apenas diez mil gigabytes).

Más allá de la cantidad de información que almacena, internet fomenta una aguda desmemoria. Hay múltiples investigaciones que lo prueban. Una de ellas, realizada por Betsy Sparrow, Jenny Liu y Daniel M. Wegner, demuestra tres cuestiones fundamentales: que cuando se enuncia una pregunta complicada las personas con acceso a internet tienden a pensar en una computadora en lugar de elaborar su propia respuesta, que se recuerda con mayor frecuencia dónde está alojada la información que la información en sí y que la capacidad de recordar disminuye cuando se asume que luego se podrá acceder a la información en línea. La explicación de lo anterior es que la disponibilidad de sofisticados algoritmos de búsqueda (tipo Google o Yahoo), así como de cuantiosas bases de datos (tipo IMDb o incluso Wikipedia), ha hecho que no sintamos necesidad de recordar internamente. Asumimos que, en el momento de necesitar determinado dato, podremos *googlearlo.* Este fenómeno de amnesia digital, por razones obvias, se ha bautizado como «efecto Google».

Nuestro destino es ser sujetos sin memoria, dependientes de una variedad de dispositivos que funcionarán como memoria externa. Los recuerdos no nos pertenecerán, puesto que no los retendremos dentro de nuestras mentes, sino en servidores de empresas como Facebook e Insta-

gram, las cuales los resguardarán y explotarán mercantilmente.

Cuando fueron inventados, los medios de comunicación masiva no lograban seguir la pauta de los eventos cotidianos. Había un inminente retraso entre la realidad y la palabra impresa. El tiempo de producción de la prensa escrita (periódicos y panfletos) limitaba la cantidad de noticias que podían ser desplegadas cada día. Se idearon algunas soluciones prácticas como las versiones vespertinas, que complementaban por las tardes aquello publicado en las mañanas. Aun así, el número de noticias que podían ser generadas tenía un límite preciso. Con la radio y la televisión se dio un avance cualitativo: se comenzó a poder transmitir en vivo. Pero fue con los medios digitales que los límites desaparecieron por completo. En y por ellos se pueden crear un número infinito de notas –incluso a una velocidad mayor que los eventos mismos–. Dan lugar a una especie de periodismo rizomático en el que cada hombre y cada mujer de a pie, con su teléfono celular en mano, se convierten en un productor de noticias. Mientras sucede algo, se genera una multiplicidad irreducible de noticias: cada evento se desdobla en una oleada de imágenes y palabras.

Es natural que, al insertar un número creciente de golpes de información en un mismo lapsus temporal, la velocidad a la que las noticias se suceden unas a otras aumente. El devenir de la realidad se presenta cada vez más velozmente, modificando el cómo percibimos y nos relacionamos con los eventos. La sensación generalizada es que todo sucede más rápido, que nada permanece. Visto desde otra perspectiva: ningún acontecimiento importa demasiado, puesto que todos terminan siendo superados y olvidados.

Siendo estrictos, estamos atestiguando el surgimiento de una nueva percepción temporal cuyo primer rasgo distintivo es la erosión de la memoria. La amnesia se vuelve una obligación para soportar la velocidad de la sucesión de información. Si se recordara con firmeza, se sufriría una saturación imposible de manejar. El influjo de noticias desgasta cualquier recuerdo. El segundo rasgo es la falta de narrativa. La velocidad es tal que vuelve imposible estructurar una trama que dé sentido a los hechos y los entreteja en un conjunto coherente. El fluir del tiempo aparece como una sucesión de destellos sin conexión entre sí. Su forma es indeterminable: no hay rumbo claro. Anula el futuro predecible y trae uno brumoso e ilegible.

El impacto es múltiple. El hecho de que se olvide con facilidad hace que los intereses y las afinidades políticas sean efímeras. Las causas se adoptan por un periodo breve de tiempo. Casi de inmediato se olvidan. No puede construirse un lazo íntimo con ellas. El compromiso también se debilita porque precisa de la memoria para existir. Sin recuerdos, ninguna relación puede afianzarse. Tampoco sin la posibilidad de construir un futuro común. Si el futuro es incierto, ¿por qué deberíamos ser solidarios y unirnos con otros en pos de un mejor porvenir? En una sociedad acelerada no hay confianza económica ni política porque éstas se ganan con el tiempo y cuando se tiene certidumbre acerca de lo que vendrá.

Al mermar tanto la potencia de la memoria, única forma de generar una unión con el pasado, como la potencia del futuro, la vía para generar expectativas comunes, los lazos duraderos se desgastan. Al igual que las noticias, que caducan a velocidades asombrosas, las afinidades políticas se esfuman con prontitud: se tornan débiles y fugaces. Nuestra política es una política de la amnesia: los agravios y las luchas se olvidan con rapidez. No hay nada que logre capturar nuestra atención durante un periodo largo de tiempo. Las relaciones de corte político o ideológico son débiles y frías. Cualquier causa termina por pro-

vocar indiferencia, sabemos que mañana será desplazada por una nueva preocupación.

El archiduque Francisco Fernando de Austria, heredero a la corona del Imperio austrohúngaro, fue asesinado el 28 de junio de 1914 por un joven nacionalista serbobosnio. Tras el atentado, estalló lo que se conoce como la crisis de Sarajevo: una crisis diplomática que, al no poder ser dirimida pacíficamente, desembocó en la Primera Guerra Mundial.

El historiador Stephen Kern ha probado convincentemente que los procedimientos diplomáticos resultaron ineficaces debido a la velocidad de las comunicaciones entre los países en conflicto. El telégrafo y el teléfono resquebrajaron el funcionamiento de la diplomacia, que hasta entonces dependía de los encuentros cara a cara y de la negociación pausada. Gracias a las nuevas tecnologías, los ultimátums y los memos llegaron como ráfagas sin permitir que los ánimos se calmaran. Los diplomáticos no pudieron mitigar o canalizar la agresividad y la tensión.

En una entrada del diario de Kurt Riezler, un importante diplomático alemán del momento, se lee: «Este maldito mundo loco se ha vuelto demasiado confuso para ser comprendido o pre-

dicho. Hay demasiados factores a la vez.» Durante la crisis de Sarajevo los eventos se desarrollaron a una celeridad pavorosa. Frente a ese vertiginoso ritmo, los mecanismos existentes para la resolución pacífica de los conflictos resultaron obsoletos. Los diplomáticos se quedaron pasmados, rebasados, y una de las guerras más cruentas de la historia terminó por estallar.

¿Qué sucede cuando el imperativo de la aceleración golpea de lleno al quehacer político y, particularmente, a los sistemas democráticos? Como William E. Scheuerman ha argumentado, el pensamiento democrático contiene ciertos presupuestos temporales implícitos: sus principios sobre la toma de decisiones y la creación de leyes dependen de que se tenga una cantidad considerable de tiempo y requieren de cierta lentitud. La deliberación y el debate, los dos fundamentos operativos de la democracia desde la Antigüedad, son procesos lentos. Si se ejerce una presión temporal sobre ellos, simplemente estallan. Su lógica les imposibilita ir al ritmo veloz que hoy se les exige.

En un mundo en el que se privilegia la velocidad y la agilidad sobre lo pausado y lo meditativo, ciertos procesos que son clave para el buen funcionamiento de cualquier democracia peli-

gran. El poder que sufre las peores alteraciones al ser acelerado es el poder legislativo. Carl Schmitt, a mediados del siglo XX, se dio cuenta de lo que estaba sucediendo: «Los procedimientos legislativos se vuelven más rápidos y más circunscritos, el camino hacia el cumplimiento de la regulación legal más corto y la porción de jurisprudencia más pequeña.» Las legislaturas transmutan en una fábrica de leyes que busca solucionar problemas inmediatos: se producen leyes a velocidades inauditas, queriendo seguir la pauta de los eventos cotidianos. Para retomar las palabras del propio Schmitt, legislar se motoriza.

Con la aceleración, la adaptabilidad de las leyes deja de operar. La velocidad de la sucesión de los eventos y de las transformaciones sociales, tecnológicas y económicas hace que las leyes caduquen prontamente. A menudo los legisladores no entienden el mundo sobre el cual tienen que operar. Los cambios los rebasan: pretenden crear normas sobre una realidad que ya es otra, que cambia mientras buscan reglamentarla. Presionados por la realidad misma, no hay tiempo para debatir, estudiar o deliberar. Se crean normas de emergencia, no suturadas, pensadas para responder a la contingencia. Empiezan a proliferar los vacíos legales puesto que las leyes existentes corresponden a una realidad pasada.

Frente a lo pausado de la deliberación, la lógica de la aceleración privilegia la toma de decisiones de golpe. Cuando se llega al limite de velocidad de los procesos legislativos, se recurre a los decretos del poder ejecutivo. No es extraño que exista una tendencia mundial hacia la proliferación de gobiernos que se articulan alrededor de un ejecutivo unitario y enérgico, de individuos carismáticos que prometen eficacia antes que cualquier otra cosa. Algo está claro: si lo que se quiere es ahorrar tiempo en la capacidad de acción, el punto culminante es un poder que recaiga sobre un individuo, el cual puede responder velozmente y sin necesidad de consultar la toma de decisiones, de deliberar o de llegar a un consenso –todo lo cual requiere de tiempo.

Avanza así una forma de gobernar arraigada en el imperio de la discrecionalidad. Las normas y leyes traen una esclerosis al sistema, que precisa una capacidad de respuesta expedita. Debido a la exigencia de velocidad, buena parte de los acuerdos comienzan a tener que hacerse entre las élites debajo de la mesa, como si se estuviera en un estado de excepción permanente (o, en palabras de Giorgio Agamben, «en un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo»). Deliberar o discutir en público una decisión resulta una pérdida de tiempo incosteable.

Es evidente que el mandato de la velocidad es, en efecto, el mandato de la fuerza. Laurence Boisson de Chazourne afirma que «la emergencia no produce leyes porque las leyes emanan de procesos políticos normales». Al respecto, Paul Virilio escribió: «Pienso que esta idea es esencial. La ley del más rápido es el origen de la ley del más fuerte. En el presente, las leyes están bajo un estado de emergencia permanente.» La velocidad conlleva una acumulación de poder. El más rápido es el más poderoso, y cuanto más poder se tiene, más rápido se puede ser. Es, por tanto, una espiral que inevitablemente propicia la concentración del poder.

3

When was the last time I remembered a birthday?
When was the last time I wasn't in a hurry?

KANYE WEST

Vivimos apurados, en un frenesí permanente. Nuestros días están asediados por las prisas: queremos resolverlo todo con prontitud. Terminamos una tarea para enfrascarnos en la siguiente. Una interminable lista de pendientes nos atormenta a cada momento. El sentimiento generalizado es que el tiempo con el que contamos nunca es suficiente. Dondequiera escuchamos la queja: «Cómo me gustaría que el día durara más.» O su variante: «Qué rápido pasa el tiempo, no me alcanza para nada.» Descansar se ha vuelto una ilusión imposible de alcanzar. La presión por reemprender las tareas pendientes nunca desaparece. Por más energía que derrochemos, no logramos ponernos al día. Estamos constantemente un paso atrás, rebasados por la velocidad de la realidad y sus representaciones.

Es indudable: las prisas y la presión que rigen nuestra cotidianidad derivan del espíritu del capitalismo, que tiene como objetivo primordial la generación de ganancia y el aumento incesante de ella y, por ende, precisa que las acciones productivas se ejecuten con prontitud y tenacidad. Ambos fenómenos psicológicos han sido catalizados por la propagación de internet y, muy especialmente, por la aparición de los dispositivos móviles (celulares inteligentes, tabletas, computadoras portátiles, etcétera). Estos desarrollos tecnológicos han permitido que el trabajo desborde los que fueron sus límites temporales y espaciales durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX: la jornada de ocho horas y la semana laboral de cinco días, por un lado; la fábrica y la oficina, por el otro. Hoy en día, el trabajo y la vida misma se confunden: entre ambos se formó un *continuum* sin fronteras distinguibles.

El trabajo ya no se restringe a los horarios y días laborales. Uno está disponible, conectado a su celular, las tardes y las noches. También los fines de semana y las vacaciones. ¿Podemos decir que se diferencia el periodo vacacional del periodo laboral si en ambos estamos activos, prestos a responder a las exigencias de nuestro trabajo? En términos espaciales sucedió lo mismo: ahora trabajamos desde cualquier lugar y no exclusivamente

en la oficina o la fábrica. Nuestros hogares y automóviles se han vuelto genuinos espacios de trabajo gracias a los desarrollos tecnológicos. Incluso trabajamos, respondiendo obsesivamente correos electrónicos, desde la cama –espacio que Michel Foucault había reconocido como paradigma de las heterotopías.

Las galerías de arte en Nueva York tienen como norma incuestionable que el timbre del teléfono de la recepción no puede sonar más de dos veces y que los correos electrónicos deben ser contestados en menos de doce horas sin importar el día o la hora en que sean recibidos. Estas reglas sintetizan las dos nuevas obligaciones cardinales del trabajador contemporáneo: disponibilidad permanente y apresuramiento en la ejecución de las labores. El grado de tolerancia hacia la espera y la demora disminuyen a pasos agigantados. Se debe responder, o mejor dicho, producir, lo más rápido posible. El mantra: *ser más rápidos es ser más productivos.*

Las innovaciones tecnológicas han respondido a estas necesidades. El Apple Watch, uno de los más recientes lanzamientos de Apple –y mientras escribo debe haber aparecido un nuevo producto que invalida esta afirmación–, es la mejor ilustración de lo anterior: un reloj que permite hablar por teléfono, contestar el correo electróni-

co y la mensajería instantánea, consultar la agenda o los movimientos de la bolsa de valores. Es, para decirlo pronto, una oficina para ser portada en la muñeca. Si se prefiere: una oficina protésica. No sin razón, su propaganda dicta: «Recibe y responde notificaciones al instante.» Con este tipo de *smartwatches*, no hay pretexto para la tardanza, para el reflejo atolondrado. El principio de urgencia se extiende así hacia toda actividad. Por más insignificante que sea nuestra tarea, de algo podemos estar seguros: es urgente. Debemos vivir en alerta, listos a responder apresuradamente a lo que se nos solicite.

Al contrario de lo que prometieron los adalides de la ciencia, las innovaciones tecnológicas no nos han liberado del trabajo. Sucedió lo opuesto: nos han encadenado aún más a él. Las máquinas propiciaron una existencia acelerada y repleta de estrés, lejana a la tranquilidad del ocio alguna vez pronosticado.

El anhelo de disponibilidad permanente del trabajador, que no es otra cosa que la posibilidad de una productividad y consumo sin pausas, radica en el corazón mismo del capitalismo. El deseo

a lo largo de los años ha sido crear un trabajador y un consumidor que no duerman, que insomnemente trabajen y compren 24/7. Como argumenta Jonathan Crary, «el planeta se reimagina como un sitio de trabajo sin parar o un centro comercial de infinitas elecciones, tareas, selecciones y digresiones siempre abierto. El insomnio es el estado en el cual producir, consumir y desechar ocurre sin pausa, acelerando la extenuación de la vida y el agotamiento de recursos».

Quien no sea capaz de ser un sujeto *multitasking* se encuentra relegado en el mercado laboral y en el de las relaciones sociales –incluidas las amorosas–. La obligación de ahorrar tiempo, ser más eficaces y estar permanentemente disponibles para el otro nos empuja a tener que dedicarnos a múltiples tareas al mismo tiempo: intercambiar mensajes mientras se redacta un informe, hablar mientras se maneja, responder un correo mientras se cena. Se debe saltar de tarea en tarea, pero también atajar varias en paralelo. Quien falle en este malabarismo vertiginoso resulta ineficaz: será un deficiente empleado, un mal amigo o un torpe amante.

Las interrupciones, propiciadas por los dispositivos portátiles que suenan y vibran sin cesar,

son continuas. Esto ha erradicado los momentos de concentración intensa o, visto desde otro ángulo, los momentos contemplativos o meditativos. Nuestra atención no puede descansar en una sola actividad. Hacemos algo y, sin notarlo, hacemos *algo más.* Estemos donde estemos, el pensamiento, saltando de tema en tema, permanece en otro lugar. Mientras, los dedos buscan la pantalla del celular nerviosamente. La condición: distracción total.

Las prisas, vistas con detenimiento, son un imperativo por incrementar la velocidad de nuestras acciones, pero también una exigencia por ejecutar cada vez más acciones en un lapsus temporal cada vez menor. De forma más simple: las prisas pretenden que se desperdicie menos tiempo y, simultáneamente, que se hagan más cosas. Entendidas de esta manera, como una consecuencia conductual del fenómeno de la aceleración, explican por qué una parte cada vez mayor de la población reporta sentir un cansancio profundo permanente. La mente y el cuerpo resienten el tener que ser más veloces, el verse forzados a emprender más acciones y el estar siempre asediados por una nueva tarea: el nunca poder descansar. Como una máquina a la que se obliga a

trabajar a marchas forzadas durante largos periodos de tiempo, los sujetos se sobrecalientan y terminan desgastándose.

Que existe un cansancio generalizado ha sido percibido por muchos, y se le han dado varios nombres (*burnout* laboral, neurastenia, síndrome de fatiga crónica o, el preferido por la Organización Mundial de la Salud, encefalomielitis miálgica). Los síntomas: agotamiento experimentado durante varios meses, debilitación de la memoria, problemas de concentración, dificultad para dormir o insomnio, dolores musculares y en las articulaciones, jaqueca, padecimientos digestivos (diarrea, náusea, estreñimiento). Si se lee esta lista, cuesta pensar en un habitante de cualquier ciudad del mundo que no padezca al menos un par de ellos.

Estamos expuestos a golpeteos de información a todas horas. Frente a nuestros ojos aparecen imágenes sin cesar. Ruido visual y sonoro al que no podemos responder más que con ansiedad y apretando las mandíbulas. Padecemos lo que Roberto Calasso ha bautizado como la enfermedad de lo lleno: «La enfermedad de quien vive en una continuidad mental ocupada por un torbellino de palabras entrecortadas, de imágenes

tontamente recurrentes, de inútiles e infundadas certezas, de temores formulados en sentencias antes que en emociones.»

Alguien –creo que fue Nietzsche, aunque poco importa si fue él o no– instó a los filósofos a convertirse en psicólogos de su época. Hoy, todo aquel que pretenda comprender al sujeto contemporáneo debe hacer suyo este llamado. La solución, si se quiere captar algo de lo que nos sucede internamente, está en aventurarse a diagnosticar los trastornos mentales colectivos.

Sin embargo, el gesto debe hacerse de manera inversa a la que procede un psicólogo. No hay que comenzar estudiando la psique, sino los fenómenos económicos y políticos que le dan forma. Debe tenerse claro: la lógica de la aceleración, producida por la voracidad del capital, genera una subjetividad determinada. No es que seamos naturalmente estresados, distraídos, angustiosos, sino que nos han hecho así. Nuestra subjetividad es un producto más entre el sinfín de creaciones del capitalismo.

La duración de las relaciones amorosas ha disminuido notoriamente. El divorcio y la sepa-

ración son prácticas normalizadas incluso dentro de los estratos más conservadores de la sociedad. Proliferan los servicios en línea que tramitan divorcios exprés. Por una reducida cantidad de dinero y en tan sólo cuatro pasos, se obtiene un acta de divorcio. Atención: lo más significativo es que los matrimonios duran apenas unos cuantos meses, que los divorcios cada vez suceden con mayor antelación.

Esta degradación de la solidez y duración de las relaciones amorosas es otro resultado de la lógica de la aceleración. El psicoanalista italiano Massimo Recalcati insiste: la «aceleración maníaca del tiempo hace que la promesa amorosa del "para siempre" se vuelva ridícula, ingenua e incluso estúpidamente supersticiosa». Existe un «imperativo social de lo Nuevo» cuyo principio básico es que lo duradero resulta negativo, que nos empuja a desear y gozar lo novedoso. «Exige un goce siempre Nuevo, y, en consecuencia, vive las relaciones que se prolongan en el tiempo como cámaras de gas que acaban con la fascinación misteriosa del deseo.»

Uno de los elementos definitorios de la clase media, al menos en el terreno conceptual, es la estabilidad laboral. En principio, los pasos en la vida

de cualquier miembro de este estrato serían: estudiar, conseguir un trabajo relacionado con lo que se había estudiado, ascender en progresión y tener un mejor sueldo, casarse y tener hijos, retirarse. El futuro, para ellos, era claro y estaba –literalmente– asegurado.

A cualquier joven esta narrativa le suena, por decir lo menos, como una grosera tomadura de pelo. Tenemos presente que, de hecho, en nuestras vidas sucederá lo contrario: estudiar no garantizará que obtendremos un trabajo, conseguiremos uno que no tendrá nada que ver con lo estudiado, tendremos que tomar posiciones para las cuales estamos sobrecalificados, cambiaremos innumerables veces de trabajo, las contrataciones serán por proyecto específico, haremos *outsourcing*, no nos ascenderán sino que nos despedirán varias veces, nos endeudaremos. A los economistas les gusta englobar y explicar esta serie de fenómenos bajo el término desregulación del mercado de trabajo, que significa la desaparición de trabas legales para contratar y despedir a los trabajadores. Adiós prestaciones, adiós cualquier posibilidad de retiro y pensión. Bienvenida la precarización absoluta.

Frente a la estabilidad y el sentido progresivo prometidos, en la actualidad vivimos bajo la incertidumbre y el dinamismo. No sabremos qué

vendrá ni qué nos espera. La clásica pregunta de los padres o el tío controlador acerca de cómo nos vemos de aquí a cinco años resulta ofensiva: lo de menos es que nuestro futuro sea un absoluto misterio, lo doloroso es que muy probablemente viviremos en peores condiciones. En un hecho concreto se cristaliza lo lejos que estamos de la confianza gozada por las generaciones anteriores: en la ausencia de seguro de gastos médicos. Para los jóvenes, la salud, es decir, el futuro, no se encuentra asegurado: al frente, encontramos sólo bruma.

La presión temporal nos sofoca: los días son demasiado cortos para la infinidad de tareas que debemos emprender. Por más ágiles y eficaces que seamos, por más que nos apuremos, no podemos terminarlas. ¿Los efectos? Estrés. Tensión física y emocional. Presión arterial alta. Bruxismo. Nervios e intolerancia. Ansiedad: estrés incluso cuando no existe un factor externo que lo cause, estrés sin razón concreta. Eccema. Aprensión. Ataques de pánico o crisis de ansiedad: periodos en los que se experimenta un agudo miedo acompañado de padecimientos tales como palpitaciones, sudoración, dolor en el pecho, temblores, hiperventilación, náuseas.

La benzodiazepina (nombres comerciales: Rivotril, Xanax, Klonopin) es el fármaco con mejores resultados para controlar la ansiedad. Actúa directamente sobre el sistema nervioso central reduciendo la actividad eléctrica cerebral. Sus efectos son rápidos y contundentes. Está pensado para ser ingerido sólo ocasionalmente y durante periodos reducidos dado que sumerge a quien lo toma en un limbo soñoliento en el que, aunque se es semifuncional, las respuestas emocionales son casi inexistentes (la pérdida de libido es uno de sus primeros efectos secundarios). Sin embargo, cada vez es utilizado por más personas como un acompañamiento (¿o salvavidas?) a su vida diaria. El gotero de Rivotril en el bolso: un poco antes de empezar el trabajo, otro poco tras comer, otro poco más para poder dormir. Si volteamos a nuestro alrededor descubriremos una considerable cantidad de sujetos bajo el influjo del clonazepam. Basta verlos a los ojos: su mirada perdida, acuosa e incapaz de generar una conexión los delatará.

La aceleración se enfrenta con límites biológicos (necesidad de dormir, fatiga, dolores musculares). El cuerpo y la mente de los humanos ponen barreras a la velocidad. La piernas dan de sí

hasta cierto punto: llega el momento en que no se puede correr más rápido. Pero la lógica de la aceleración contraataca poniendo a nuestra disponibilidad una generosa cantidad de sustancias estimulantes. Vivimos inmersos en una cultura del dopaje: buscamos a través de distintas sustancias la estimulación necesaria, el golpe de energía faltante. Oficinistas y amas de casa que sin café no logran despertar. Red Bull o alguna otra bebida energética para terminar la jornada laboral. Ingerir lo que sea necesario para inhibir a los neurotransmisores que reciben las señales de cansancio y sueño. El objetivo: embrutecer el sistema nervioso central para poder seguir trabajando.

Resulta poco sorprendente que las drogas características de las últimas tres décadas sean aquellas que estimulan psíquica y físicamente. Aunque en principio sean recreativas, lo cierto es que son el suplemento ideal para los sujetos acelerados, sujetos que viven bajo la obligación de responder (léase: trabajar, amar, moverse) con mayor intensidad, a una velocidad siempre creciente.

Consumir *crystal meth* o metanfetamina de cristal se vuelve cada vez más popular. Se lo conoce como *speed* en las calles por el principal efecto que genera: un asalto de hiperactividad y energía. Sin embargo, la cocaína es la droga que ilustra a la perfección las necesidades contempo-

ráneas. Roberto Saviano la describe: «No es la heroína, que te convierte en un zombi. No es el porro, que te relaja y te inyecta los ojos en sangre. La coca es la droga performativa. Con la coca puedes hacer cualquier cosa. Antes de que te haga estallar el corazón, antes de que el cerebro se te haga papilla, antes de que el pene se te quede fláccido para siempre, antes de que el estómago se te convierta en una llaga supurante, antes de todo eso trabajarás más, te divertirás más, follarás más. La coca es la respuesta exhaustiva a la necesidad más apremiante de la ética actual: la falta de límites. Con la coca vivirás más. Te comunicarás más, primer mandamiento de la vida moderna. Cuanto más te comunicas más feliz eres, cuanto más te comunicas más disfrutas, cuanto más te comunicas más comercias en sentimientos, más vendes, vendes más de cualquier cosa. Más. Siempre más.»

Es por estas cualidades estimulantes que la cocaína dejó de ser una droga recreativa. Con creciente frecuencia es utilizada en el trabajo para poder aguantar las largas y demandantes jornadas laborales. Al contrario que los consumidores de otras sustancias, el cocainómano es alguien productivo y funcional, que está inserto en las dinámicas sociales. Es más: el sujeto bajo los efectos de la cocaína, estimulado y eufórico, con reflejos

rápidos y una inusitada seguridad en sí mismo, con ánimos exaltados y que jamás tiene sueño o siente cansancio, podría tomarse como el ideal deseado por la lógica de la aceleración. Con o sin cocaína, todos estamos encaminados hacia ese modelo –con sus efectos negativos incluidos.

La velocidad ha destruido la posibilidad de darle un sentido coherente y unitario a nuestras vidas. Sucedió lo mismo que cuando adelantamos o retrasamos una película: el ojo no alcanza a discernir con claridad las imágenes, los cuadros en vez de configurar una trama producen una sucesión atronadora sin sentido. Las experiencias se suceden unas a otras tan rápido que resulta imposible hilarlas para que compongan una narrativa.

Las transformaciones son tantas y tan frecuentes que el pasado resulta inútil muy pronto. Lo acontecido no puede ser utilizado como fuente de conocimiento porque el presente es radicalmente distinto. Mientras que antes la vejez era un referente de autoridad y sabiduría, el día de hoy es un lastre. Basta fijarnos en nuestra propia cotidianidad para descubrir cómo los lazos con el pasado se han roto, cómo aquello que sabíamos hace diez años actualmente es inservible. La novedad desplaza el pasado lejos de nosotros.

En paralelo, la relación que mantenemos con el futuro se ha modificado drásticamente. Ya no tenemos claro lo que vendrá. Tampoco confiamos en que las cosas se estén encaminando hacia un fin superior. Hemos abandonado la idea de progreso, la idea de que la historia avanza hacia mejor. En su lugar, hay desconfianza e incertidumbre ante el porvenir.

Sentimos que lo experimentado en el día a día carece de dirección y fin. La vida tan sólo transcurre aceleradamente, no hay continuidad entre cada uno de sus elementos. Cualquier evento es episódico: pasa y se esfuma. Si existe un principio rector, es el de la ausencia de un orden o sentido. La velocidad genera una desarticulación y, tarde o temprano, caos.

Por eso existen tal cantidad de individuos deprimidos. Están desubicados. Más bien, están mareados: no saben dónde están ni hacia dónde dirigirse. La realidad gira y gira aleatoriamente. Franco «Bifo» Berardi explica que «el caos es un orden demasiado complejo para poder ser analizado y gobernado por el conjunto de cerebros (humanos y mecánicos) conectados». En un mundo acelerado resulta imposible hilvanar una narrativa aglutinadora y coherente para nuestras vidas. El sentido de nuestra existencia nos ha sido arrebatado por la celeridad.

4

No azotar la puerta, no
escapar con zancadas teatrales,
simplemente voltearse.

LUIGI AMARA

Desde 1789 hasta 1991, desde la toma de la Bastilla hasta el Tratado de Belavezha, el sueño fue el mismo: emprender la Revolución. Se quería cambiar de golpe el mundo. Mejorarlo repentinamente. Arrancar el poder a quien lo ostentara y transformar la sociedad desde la raíz. Tomar a sangre y fuego las riendas del Estado. Si era necesario, sacrificar la vida misma. Inmolarse. Utilizar las armas como catalizadoras del progreso, la violencia como herramienta de emancipación: «Es verdad, la revolución tiene que ser violenta precisamente porque el Faraón no dejará que te vayas. Si el Faraón te dejara ir, la revolución no tendría que ser violenta» (Michael Hardt).

Hoy pareciera que ese sueño es irrealizable. Los intentos por llevarlo a la realidad se revelaron

siniestros. Las buenas intenciones terminaron en terribles atrocidades. En lugar de traer el progreso prometido, las revoluciones desencadenaron oleadas de violencia y muerte. En términos simbólicos, con la disolución de la Unión Soviética entró en crisis el espíritu revolucionario. En el imaginario colectivo, el fin del régimen soviético encarnó la demostración de que la opción de mejorar una sociedad mediante una revolución era, por decir lo menos, un mal camino.

Además, las condiciones en el mundo entero han cambiado drásticamente: sucedieron ciertos cambios estructurales que dificultan la aparición de revoluciones tal como las entendíamos. El más significativo tiene que ver con la serie de procesos que acompañan a la globalización capitalista, en particular el debilitamiento del Estado y el establecimiento de la economía de mercado en todas las regiones del mundo. Es algo bien sabido: las economías han dejado de ser nacionales y se han unificado en una sola economía global regida por las corporaciones y una clase capitalista transnacional. En esta operación, el Estado ha perdido la relevancia que tenía en los asuntos económicos y políticos.

Con el adelgazamiento del Estado, con la disminución de su injerencia, los revolucionarios perdieron su principal blanco o, en el mejor de

los casos, ahora tienen múltiples blancos que atajar si quieren gobernar un territorio. Antes bastaba con tomar el Palacio de Invierno o Versalles. ¿Qué es necesario conquistar ahora? ¿Las oficinas gubernamentales, la bolsa de valores, las casas de los empresarios o las sedes de sus compañías? El objetivo del ataque dejó de ser claro. El Comité Invisible, un colectivo anónimo de pensadores, afirma: «El poder *no reside ya en las instituciones.* En ellas sólo hay templos desiertos, fortalezas en desuso, simples decorados; y auténticos *señuelos para revolucionarios.* El impulso popular de invadir la escena para descubrir lo que pasa entre bastidores muestra propensión a ser decepcionante. Incluso los más fervientes complotistas, si tuvieran acceso a ellos, no descubrirían ningún arcano. La verdad es que el poder simplemente no es ya esa realidad teatral a la que la modernidad nos acostumbró.» En el pasado, las revoluciones aspiraron a controlar el Estado y, desde ahí, implementar las transformaciones sociales necesarias. Con un Estado desvencijado, ha desaparecido el principal instrumento transformador, aquel en el que se confiaba para desencadenar el progreso.

Pasa el tiempo y en cada vez más países se impone la democracia como modelo político. Más allá de su funcionamiento real, por sus rasgos,

este sistema desincentiva los intentos de llevar a cabo una revolución. Al menos en la teoría, si uno mismo elige cada tanto a sus gobernantes no hay razón por la cual querer usar la violencia para cambiarlos. Se supone que para eso están las elecciones. Nadie quiere otorgar su vida gratuitamente. En principio, hay una serie de mecanismos creados para dirimir las pugnas (manifestaciones, *lobbying*, huelgas, boicots). Estos mecanismos institucionalizan y canalizan el conflicto social, lo que significa que hay menos oportunidad para que un llamado a tomar las armas tenga éxito –elemento sin el cual el ideal revolucionario no puede concretarse.

Vale la pena enfatizar: los problemas que incitaron las revoluciones del pasado –la explotación, la desigualdad, el hambre, la injusticia– permanecen, pero la revolución ha dejado de ser una opción viable para erradicarlos. En pocas palabras, la revolución desapareció del imaginario político. Habrá estallidos de violencia, habrá terrorismo, habrá descabezados y colgados, pero no habrá revoluciones: éstas son un fenómeno propio de otro momento histórico.

La crisis de imaginación política que nos acecha es severa. No existen propuestas paralelas al

capitalismo y a la democracia liberal. Cada vez que tiene oportunidad de hacerlo, Slavoj Žižek afirma: «Podemos imaginar el fin de la Tierra o el fin del mundo –eso resulta muy fácil de imaginar–. Pero imaginar un pequeño cambio en el capitalismo, en el mercado, nos resulta imposible.» Para el filósofo esloveno una prueba infalible de esto es que, frente a la infinidad de películas apocalípticas (la vida terrestre aniquilada por asteroides, plagas, epidemias o guerras nucleares) existentes, no hay ninguna que retrate un mundo poscapitalista.

Resulta significativo que el objetivo de las agrupaciones políticas contemporáneas más radicales no sea alcanzar mejores condiciones, sino recuperar las perdidas. Se lucha por regresar al Estado de bienestar de mediados del siglo XX. En los casos más dramáticos lo que se exige, a veces incluso mediante la violencia, son las promesas básicas del capitalismo liberal.

Los planteamientos de Francis Fukuyama permanecen como el zumbido de un mosquito a mitad de la noche. Parecería que no se equivocó, que en efecto presenciamos el fin de la Historia, el fin de las ideologías. Pero más bien habría que decir: estamos ante el fin de las ideologías *excepto* de la capitalista. Es evidente que por ahora nos encontramos estancados en el capitalismo y en la

democracia liberal. Y no queda claro dónde está la salida.

Una de las mayores trabas para que suceda algún cambio sistémico es que nos entregamos consciente e inconscientemente a las demandas del capitalismo. «Ya no trabajamos para nuestras necesidades, sino para el capital. El capital genera sus propias necesidades, que nosotros, de forma errónea, percibimos como propias» (Byung-Chul Han). Somos sujetos autoexplotados. Nosotros mismos nos exigimos trabajar arduamente, consumir de manera desaforada. Sin notarlo siquiera, seguimos a pie juntillas la dinámica impuesta por un sistema basado en la búsqueda eterna de ganancia y en la explotación de unos a otros.

En el mundo entero, diariamente, a cualquier hora somos testigos de lo mismo: *shitstorms*, activismo digital. Válvulas de escape del enorme y generalizado descontento existente. Los sujetos hostiles, al protestar, obtienen un calmante eficaz. Y el sistema sigue su curso.

Los actos aislados resultan inútiles si se quiere transformar la realidad y, de hecho, no hacen otra cosa que fortalecer el *statu quo*. Hay quienes creen que la revolución se logrará sumando una multitud de acciones individuales. No obstante, como apunta el Comité Invisible: «La Historia está ahí para desmentir esa tesis: [...] en cada ocasión, la revolución es la resultante del choque entre un acto particular –la toma de una prisión, una derrota militar, el suicidio de un vendedor ambulante de frutas– y la situación general, y no la suma aritmética de actos de revuelta separados. Mientras se espera, esa definición absurda de la revolución produce sus estragos previsibles: uno se agota en un activismo que no va a ningún sitio, uno se abandona a un culto agotador de la acción donde todo radica en actualizar en todo momento, aquí y ahora, su identidad radical –en manifestación, en amor o en discurso–. Esto dura un tiempo –el tiempo del *burn out*, de la depresión o de la represión–. Y uno no ha cambiado nada.»

Vivimos condenados a ser, de una forma u otra, parte de la vorágine. Actualmente no existen las condiciones, ni objetivas ni subjetivas, para resistir la aceleración que nos asedia. Espoleada por

la avaricia del capital, la velocidad termina por roer lo que sea. La explicación: todo es propenso a volverse parte de un intercambio comercial y, como tal, a ser infestado por el ritmo acelerado del capital. Nada es inmune a esta transfiguración: ni los políticos ni los líderes sociales, ni las ideas ni la amistad. La tendencia ya había sido vislumbrada por Karl Marx: «Como no se puede ver en el dinero lo que se ha transformado en él, por eso se transforma en dinero todo, mercancía o no. Todo se hace vendible y comprable. La circulación se convierte en la gran retorta social en la que se cae todo para volver a salir como cristalización de dinero. A esta alquimia ni siquiera se resisten los huesos de los santos, ni aun otras mucho menos toscas *res sacrosantae, extra comercial hominum* [cosas sacrosantas, fuera del comercio de los hombres].»

Cualquier objeto o idea que sea incorporada a los principios del intercambio comercial será, a su vez, doblegada por la lógica de la aceleración. Será transformada en una mercancía más: se venderá, consumirá y, de inmediato, se desechará por una nueva oferta. Esto también les sucede, a final de cuentas, a los actos subversivos. Aparecen, son invadidos por la aceleración y, con la misma enjundia con que nacieron, desaparecen –tal como sucede con las tormentas tropicales.

Si lo grandilocuente y estruendoso resulta inútil en el presente, tal vez tengamos que prestar atención a lo minúsculo, a lo apenas perceptible. Quizás ahí esté contenido el modesto espíritu revolucionario de nuestra época.

Tregua de vidrio
el son de la cigarra
taladra rocas.

MATSUO BASHŌ

La Revolución Francesa inauguró una forma particular de pensar la política y la Historia: se asumió que la realidad es transformable y mejorable y, no menos significativo, que el hombre puede propiciar esa mejoría. Se instituyó un optimismo desbocado, el cual se convirtió en la espina vertebral de las filosofías políticas concebidas durante la Modernidad. Nació un genuino engolosinamiento con el hombre: se creyó que éste podía moldear con libertad su realidad política y social. Surgió, por decirlo de otra manera, una política cargada de virilidad altanera.

La propuesta aquí enarbolada es ir en contra de las ideas propugnadas por los modernos: no querer transformar, sino huir. Asumir que, al menos por ahora, no podemos mejorar de golpe nuestra realidad. Contra la altanería de aquellos que se sentían capaces de cambiar el rumbo de la historia y derrocar a quien fuera, seguir un principio que los niños practican con enorme éxito: cuando no se puede destruir o neutralizar al enemigo, lo más sensato resulta escapar de él. Nombremos *Resistencia tangencial* a esta nueva forma de pensar el quehacer político subversivo: una resistencia que se aleja de la confrontación y, en su lugar, sugiere dar la espalda, escabullirse.

El arte de la guerra de Sun Tzu se descubre como el manual militar más interesante porque es un manual militar antibelicista, un manual de guerra que explica cómo *evitar* llegar a la guerra. Su enseñanza básica es que «lo más deseable es someter al enemigo sin librar batalla con él». El objetivo es, antes que ningún otro, suprimir el combate: vencer sin tener que llegar al enfrentamiento.

El buen estratega no es el más fuerte ni el más agresivo, sino quien «somete a las fuerzas enemigas sin combatirlas, toma las fortificaciones ene-

migas sin atacarlas, desmembra los Estados rivales sin permitir que las acciones militares se prolonguen. De este modo, puede conquistar el mundo entero conservando todas sus fuerzas; su ejército no desfallece y sus riquezas se mantienen íntegras. Éste es el método de los planes ofensivos».

Desposeída de una fe en el Progreso, la Resistencia tangencial no asumiría que la historia esté encaminada hacia un fin superior o que se dará una mejoría gradual de la situación presente. Tampoco aspiraría a mejorar el mundo. Aceptaría con tranquilidad que es probable que las cosas empeoren. Sería una resistencia pesimista y desencantada, desprovista de la idea de un futuro esperanzado.

La Resistencia tangencial no pretendería emprender la transformación radical de nuestra condición presente. Querría algo más profano: arrancarle unos momentos de respiro a la velocidad. En el fondo, lo único que esperaría sería lograr escapar esporádicamente de la aceleración.

Gabriel Orozco señala: «Siempre decepcionaremos a alguien. El arte decepciona. No es espec-

táculo y no es entretenimiento. Es una banqueta. Un foco, ruido. No es nada del otro mundo. Es concebida decepción, cosa casi real y aburrida para los espectadores del espectáculo.» Esto mismo sucedería con la Resistencia tangencial: decepcionaría y aburriría a aquellos que imaginan la política y la desobediencia como una actividad heroica, construida por momentos fastuosos y dadora de generosos influjos de adrenalina. El lugar de la Resistencia tangencial sería la cotidianidad. Resistiría sin producir héroes y estatuas. Las (grandes) batallas, los fuegos de artificio y la sangre derramada por causas trascendentales. Las grandes expectativas serían desdeñadas. No existiría la preocupación de impresionar al prójimo, tampoco a la posteridad.

Si el mundo no puede mejorar drásticamente por ahora, tal vez lo que hace falta es iniciar una relación estética con él.

Caeríamos en un error si confundiéramos la Resistencia tangencial con la resistencia pasiva. La segunda se basa en una negativa frontal y sigue como principio básico los principios camusianos («¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que

dice no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice sí desde su primer movimiento»). El caso paradigmático de este tipo de resistencia es el de Bartleby, personaje creado por Herman Melville. Este oficinista responde a cualquier petición de su jefe con la frase «Preferiría no hacerlo». Por medio del No, logra evitar las tareas que se le querían imponer. La Resistencia tangencial, al contrario, evita enfrentarse –aunque sea mediante la falta de acción–. Es una huida.

En este sentido, la Resistencia tangencial también estaría lejos de la desobediencia civil propuesta por Henry David Thoreau y de la resistencia pacífica a lo Mahatma Gandhi *(satyagraha)*. Para ésta, la clave es no cooperar con el sistema que se considera injusto. Se debe actuar de manera directa contra el opresor, pero sin utilizar la violencia. Sus tácticas son bien conocidas: manifestaciones pacíficas, boicots, huelgas de hambre, laborales y de celo. La Resistencia tangencial estaría alejada de este tipo de acciones para resistir a la situación presente porque no busca cambiar el sistema desde dentro, sino vivir transitoriamente fuera de él. Sería ésta la razón por la cual no le parecería una vía el dejar de cooperar. De hecho, oponiéndose al fundamento mismo de la desobediencia civil, la Resistencia tangencial se basaría en la renuncia a la confrontación.

Si con alguien estaría emparentada la Resistencia tangencial es con los cínicos, la escuela de filósofos de la Antigua Grecia. Ellos creían que la habilidad para la fuga resultaba central, por cuanto es la mejor vía para evitar el sufrimiento. Se cuenta que Diógenes, uno de los más grandes cínicos, comentaba sobre el tema: «Las mismas bestias lo han comprendido a la perfección. Las cigüeñas, por ejemplo, dejan tras de sí el calor tórrido del verano en busca de un clima más templado: se quedan allí mientras les resulte agradable y luego vuelven a partir dejándole el lugar al invierno, mientras que las grullas, que soportan bien el invierno, vienen en tiempo de siembra para encontrar su alimento. Los corzos y la liebres, por su parte, descienden de las montañas a las planicies y los valles cuando llega el frío: anidan en árboles convenientes, protegidos del viento; pero, cuando sobreviene la canícula, se retiran a los bosques y a regiones situadas más al norte.»

A pocas concepciones se asemejaría tanto la Resistencia tangencial como al *wu wei*, uno de los fundamentos del taoísmo filosófico. El concepto se traduciría literalmente como «no-acción» o «no

intervención». Sin embargo, no debe confundirse con la pasividad, el ascetismo o la pereza. No significa no hacer, sino el hacer no haciendo. O, para decirlo de otra manera, el hacer sin esfuerzo. «*Wu wei* no es inactividad sino hacer de forma espontánea, natural» *(Huainanzi).*

El *wu wei* es, ante todo, simplicidad: hacer lo menos posible. La tranquilidad y la debilidad son las máximas virtudes. En el *Tao Te Ching* se lee: «Lo blando y débil triunfa de lo fuerte.» La clave está en mantenerse detrás y debajo, no delante ni encima. No avanzar, sino replegarse. Aquel que sigue el *wu-wei,* «hace menos y menos hasta que deja de intervenir en el curso de las cosas. No interviene en el curso de las cosas pero nada queda sin cumplimiento. Sólo si no se interviene en los asuntos se rige el mundo». Con la Resistencia tangencial se resistiría sin realmente hacerlo. No se confronta, se buscaría fluir entre lo que acaece, aprovechar con perspicacia las circunstancias dadas. Ésa es la razón por la cual no habría un plan preexistente. Lo necesario sería poco. Ser espontáneo: agilidad y soltura. Saber atajar lo que viene a chocar contra nosotros, eludir lo que produce insatisfacción o nos oprime. Ser como el agua que desde la debilidad resiste:

No hay nada en el mundo más blando y débil
[que el agua,
mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio
[y duro,
pues que nada en ello puede ocupar su lugar.
El agua vence a lo duro,
lo débil vence a lo fuerte.

LAO-TSE,
Tao Te Ching

El sistema capitalista tiene la capacidad de asimilar los actos subversivos e incorporarlos a su lógica. Una vez detectados, son convertidos en mercancías y configurados por los principios mercantilistas. Es curioso: la visibilidad, que en otros tiempos se hubiera considerado un elemento positivo y necesario, constituye hoy una condena. Cuanto más crezca la fuerza de un movimiento o un líder social, más probable es que sea neutralizado a partir de su transmutación en un producto de consumo que, como cualquier otra mercancía, está destinado a ser utilizado y desechado prontamente. Sin importar lo corrosiva que sea, la crítica, al volverse visible, es cosificada.

La Resistencia tangencial entendería bien lo anterior y evitaría a toda costa ser descubierta.

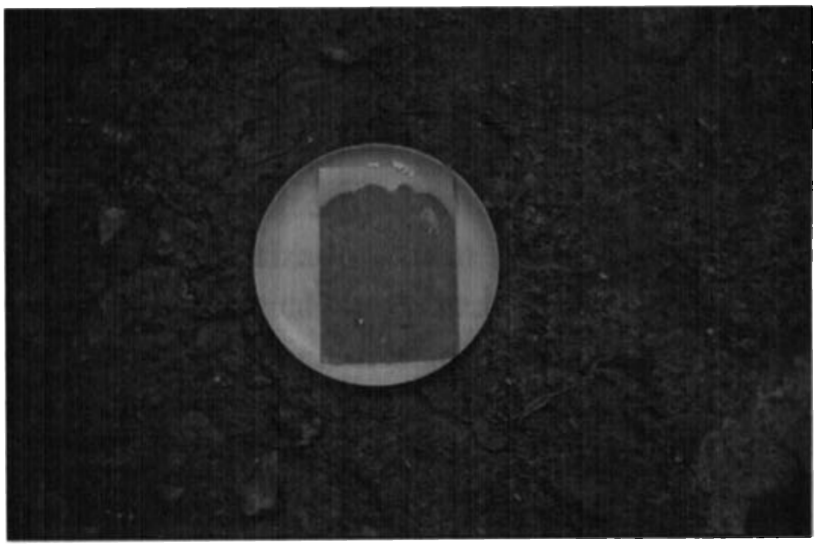
Detestaría los reflectores y los megáfonos. Se practicaría siempre a escondidas, en las sombras. Descreería de la vitalidad y potencia de la plaza pública, por esto opera en los espacios y momentos más íntimos. Sería, en el sentido amplio del término, microscópica. Se efectuaría la mayoría de las veces sin cómplices. Sería consciente de que actuar en colectivo es peligroso hoy porque se abre la posibilidad de ser detectados, de ser consumidos.

Desde la Antigua Grecia, la política se entiende como algo que tiene que ver con lo público. La palabra viene del griego *pólis,* ciudad. Pero aquí ciudad, más que ser una entidad espacial, significa «comunidad de ciudadanos» (Aristóteles). La política, *politiké techne* es, en este sentido, el arte de vivir en sociedad. Se concentra en estructurar y normar la vida de la polis, la vida social, con el objetivo de alcanzar la felicidad *común* y *en común.*

A la Resistencia tangencial le preocuparía algo distinto: la esfera de lo privado. Poco le interesaría la organización gubernamental más justa o el sistema político ideal. Su objetivo sería incidir sobre la conducta personal. La Resistencia tangencial operaría en sentido inverso a la políti-

ca tradicional: poniendo lo privado como centro de sus preocupaciones. Antes que la *res publica*, la *res privata.*

Cada vez que la Resistencia tangencial fuera implementada, partiría desde la especificidad y la singularidad. No se presentaría como una obligación ni como un imperativo trascendental, sino como un don; y como tal hay que recibirla: con soltura, sin obligaciones ni expectativas.



5

¿Y no hay más belleza en ceder al instante violento y vivir el resto del tiempo en austero apartamiento, a convivir sin pasión?

ANTONIETA RIVAS MERCADO

La fuerza del capitalismo actual, que bien podría ser bautizado como turbocapitalismo, emana de la lógica de la aceleración. Gracias a ella puede mantener su afán insaciable por obtener ganancias. Aumentar la velocidad de la producción, del consumo y de los movimientos financieros es uno de los mecanismos más eficaces para mantener a flote la avaricia capitalista. Como consecuencias directas: moverse de un lugar a otro más rápido, una política oportunista que piensa en el corto plazo, una memoria degradada, déficit de atención, prisas, estrés y ansiedad, la imposibilidad de construir una narrativa contrahegemónica duradera y coherente. Si se quisiera un ejemplo visual: la lógica de la aceleración es un torbellino que atrae todo hacia sí para incorporarlo a su ve-

loz movimiento circular regido por los criterios mercantiles.

Ésta es la razón por la cual cualquier intento por resistir al estado de las cosas actual debe enfocarse en enfrentar la aceleración, la concepción del tiempo sobre la cual descansa nuestra época. Si se logra evadirla, se mina el sistema político y económico actual –ese que nos obliga a ser veloces siempre.

Giorgio Agamben apuntó con razón que «cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia. Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente «cambiar el mundo», sino también y sobre todo «cambiar el tiempo».

Por eso la política por venir, aquella que va al fondo de las cosas y resulta efectiva, debe ser una *cronopolítica.* Esto quiere decir, una política que transforme la relación con el tiempo existente y construya una diferente. El objetivo último es instituir una nueva concepción del tiempo que desencadene otra forma de estar en el mundo, otra manera de relacionarse con los otros –sean objetos o individuos– que permita, para decirlo contundentemente, *otra vida.*

La reacción natural frente a la velocidad es buscar disminuirla. Ir más lento. La ensayista mexicana Vivian Abenshushan ha condensado con precisión este afán: «¿No sería oportuno que alguien se diera a la tarea de inventar una nueva máquina, la Máquina de la Lentitud, un artefacto imposible, capaz de desacelerar el tiempo y de reconquistar las horas de ocio, las caminatas morosas y sin rumbo fijo, las lecturas prolongadas en posición horizontal?»

Existe un número considerable de intentos por lograr esta codiciada desaceleración. Acaso el más importante sea el *slow movement*, cuyo objetivo primordial es, como su nombre indica, aminorar el ritmo de nuestras vidas. El logotipo que utilizan sus miembros es un caracol. Propugnan el *slow sex*, la *slow fashion*, el *slow gardening*, el *slow traveling*, la *slow food*. Esta última vertiente, que pretende que los alimentos se cultiven, preparen y coman lentamente, es la que mayor repercusión ha tenido: tiene miles de seguidores en el mundo entero, existen fastuosas tiendas basadas en su credo y guías de restaurantes que siguen sus principios. Se ha vuelto un verdadero gancho para que los turistas visiten determinadas regiones. *Slow food*, además de ser popular, se ha convertido en un próspero negocio.

El potencial económico de la lentitud no ha

pasado desapercibido. En 1999, se fundó The World Institute of Slowness, un organismo dedicado por completo a la *SlowConsulting*®. Ellos mismos se definen como los «principales asesores del mundo para entender la estrategia organizacional, empresarial y de marca en cámara lenta». Su especialidad es la conformación de *SlowBrands*®, marcas cuya identidad empresarial está basada en la lentitud.

La idea de que debemos «ir más lento» está cada vez más extendida y ha llegado a infestar el discurso de los más diversos e insospechados actores políticos. En su encíclica *Laudatio si,* el papa Francisco I argumenta que el sistema actual, en el cual se explota la naturaleza sin desenfreno y se nos impone un «consumismo obsesivo» y una «cultura del descarte», ha desencadenado una crisis socioambiental. Calentamiento global, contaminación, agotamiento y deterioro de los recursos, pérdida de la biodiversidad y, junto con ello, deterioro de la calidad de la vida humana, degradación social, inequidad. Entre sus propuestas para salir de la doble crisis sobresale la de ralentizar: «Tenemos que convencernos de que desacelerar un determinado ritmo de producción y de consumo puede dar lugar a otro modo de progreso y desarrollo.»

Más allá de las buenas intenciones, los inten-

tos emprendidos por desacelerar han sido suficientes para poder afirmar que esta estrategia es infructuosa. No se ha logrado interrumpir la velocidad y, mucho menos, desactivar la lógica aceleracionista –la verdad es que estos intentos siempre terminan siendo incorporados a ella–. En una apresurada *TED Talk* que dura apenas unos cuantos minutos, Carl Honoré, el más reputado gurú de la lentitud y autor de un afamado bestseller sobre el tema, acepta su propio fracaso: «La ironía mas grande de publicar un libro sobre la lentitud es que tienes que ir promocionándolo muy rápidamente. Estos días parece que paso la mayor parte de mi tiempo corriendo de ciudad en ciudad, estudio en estudio, entrevista en entrevista, presentando el libro a pedacitos. Porque todo el mundo hoy en día quiere saber cómo frenar, pero quiere saberlo de manera muy rápida.» Él mismo se da cuenta de cómo, por más que se procure resistir, las fuerzas de la aceleración lo obligan a ir deprisa.

Otra historia ilustrativa: Project Alabama es una empresa para la cual producir local, lenta y cuidadosamente era la clave. Recibió grandes halagos en la revista *Vogue* y comenzó a volverse un negocio rentable. La popularidad y el éxito fueron su condena: los socios decidieron subcontratar la producción a empresas establecidas en India. La

lentitud terminó cediendo con facilidad frente a la velocidad y su promesa de traer incrementos en las ganancias.

El problema es claro: la lentitud misma termina por ofrecerse como un producto más, tarde o temprano se vuelve una mercancía y es incorporada a la dinámica acelerada del capital. Al hacerlo, su eventual poder subversivo desaparece. Cede ante la velocidad. No hay excepciones, en el mundo actual, lo lento siempre termina convirtiéndose en algo rápido.

Carl Honoré argumenta que la velocidad es un hábito. Ésa es la opinión generalizada entre los paladines de la lentitud. Creen que el culto a la velocidad es una costumbre que puede erradicarse por elección propia. Desestiman la fuerza del capital. No logran percatarse de que la velocidad es una de las principales necesidades del sistema capitalista para lograr mantener a flote su ambición de enriquecimiento. Más que una tara individual, la aceleración es una necesidad sistémica. Funciona, por decirlo así, como combustible de un sistema cuya aspiración primordial es obtener crecientes ganancias.

Se debe analizar la aceleración como un fenómeno estructural. De hacerlo, entenderemos por qué el voluntarismo es algo inútil. Por más que uno desee y busque desacelerar su vida diaria (o,

si se quiere ser más ambicioso, el mundo), no tendrá éxito. Mientras no se abandonen los principios básicos del sistema que nos impone la velocidad, la lentitud resulta imposible: es como estar bajando por una pendiente con un auto sin frenos y querer detenerse. La inercia existente tiene una potencia imparable.

Si se quiere escapar de la aceleración, hay que desatender a los que defienden y promulgan la lentitud. Sin darse cuenta, son esclavos de la velocidad. Juegan bajo sus reglas y las reproducen. Para resistir hace falta un acción más radical, que sea verdaderamente antisistémica. No se resiste a la velocidad queriendo detenerla, sino saliendo de su dinámica. ¿Cómo lograr esto? Deteniendo el transcurrir del tiempo. Luchando contra él.

El uso corriente del término –entendiéndolo como una «brevísima porción de tiempo» *(Diccionario de la lengua española)*– nos ha hecho olvidar que el instante, más que ser una unidad de medición del tiempo, es una *experiencia* temporal particular. Como dicta la sabiduría popular, el instante dura apenas unos segundos, pero lo definitorio no es eso, sino que gracias a ese fugaz

momento se pierde la noción del pasar del tiempo. El instante es una chispa que nos arroja fuera del devenir. Las horas se paralizan, las fechas son abolidas. Sencillamente: el tiempo deja de correr. La sucesión desaparece.

El instante irrumpe como la ocurrencia: de golpe y sorprendiendo. Nunca es algo esperado. Es, más bien, un imprevisto que trastoca el estado de las cosas. Un tropezón que suspende la normalidad e introduce una discontinuidad. Es desgarrador: produce siempre una incisión en el devenir.

Si bien el instante apenas dura, todos los tiempos están contenidos en él. Lo que sucedió, sucede y sucederá aparece como un resplandor que nos ciega. Presencia absoluta. Ante nuestros ojos, en un aquí y ahora permanente: todo. El instante es, permíteme la obvia comparación, una especie de *aleph* borgiano.

El error más grave sería creer que el instante constituye una experiencia similar a la emanada de la doctrina del YOLO. *You only live once* (sólo vives una vez) se ha vuelto, desde que el rapero

Drake lo popularizó en una canción, el lema de buena parte de la juventud. Esta especie de hedonismo extremo no es una crítica al sistema capitalista de explotación, sino el eslabón final de la ética de consumo. No llama a vivir una vida plena en la que nos demos cuenta de que la libertad significa no necesitar nada. Más bien propicia un deseo desaforado de poseer. El objetivo es enriquecerse rápido y gastar a la misma velocidad. La acción clave se vuelve el despilfarro. El ideal: autos de lujo y deportivos, yates, helicópteros y aviones privados, Chanel, Dior, Louis Vuitton y Hermès, caviar, animales exóticos, relojes ostentosos, champaña, mujeres –porque los cuerpos se consumen como cualquier otro producto–. Todo ello exhibido a través de las redes sociales. (Véase la cuenta Rich Kids of Instagram, donde se compilan fotografías bajo el principio «Ellos tienen más dinero que tú y esto es lo que hacen».)

En el mundo financiero se llama *YOLOing* a la práctica de poner la totalidad de los recursos personales en una inversión. Apuestas en las que se pueden ganar importantes cantidades de dinero velozmente y, en paralelo, existen altas posibilidades de perderlo todo. Inversiones de alto riesgo en las cuales la volatilidad es el rasgo esencial. Lo único asegurado: generosas dosis de adrenalina, estrés y ansiedad. Hacer negocios como si se estuviera

jugando en un casino de Las Vegas tras esnifar cocaína, beber un martini y tomar un Xanax.

El YOLO, especie de *carpe diem* capitalista, es muy distinto al instante –el cual exige recogimiento y fomenta una relación con la realidad que no pretender ser de consumo o explotación, sino de beneficio mutuo–. Si se quiere mayor precisión, el instante impone una comunión entre el hombre y sus semejantes, entre el hombre y los objetos, entre el hombre y la Naturaleza.

La experiencia del instante obliga a un olvido de sí. Rompemos con nuestro pasado y nuestro futuro. El yo se disuelve y nos volvemos todos los hombres. O mejor: nos volvemos *cualquier* hombre o mujer. Somos el otro y lo otro.

Comunión total, en el instante los contrarios y las dualidades se disipan: unión del yo y el tú, pero también del aquí y el allá, de la luz y la sombra, del silencio y el ruido, de la quietud y el movimiento, de la vida y la muerte. La distinción entre los individuos desaparece, así como la barrera entre el sujeto y los objetos. En el instante, como se lee en el *Chāndogya Upaniṣad,* «tú eres aquello».

El instante es como un abrazo mediante el cual los contrarios entran en armonía. Funciona

a la manera de un conjuro de corte animista que nos empuja a palpitar al unísono con el cosmos, a incorporarnos a su ritmo –que no es otro que el del tiempo primordial–. Entendido de esta forma, el instante está relacionado con la mística puesto que el individuo experimentándolo entra en unión con algo que está *más allá* de él, se conecta con otro lugar y otro tiempo –con lo divino, se hubiera dicho antes–. En el léxico religioso: es un éxtasis, una exaltación contemplativa. En suma, es una experiencia sagrada.

El instante es algo muy similar al *satori* del budismo zen. Si bien la tradición señala la imposibilidad de acercarse al *satori* por medio de la palabra, existen dos descripciones que sirven para dar cuenta de la relación entre ambos conceptos. Una de D. T. Suzuki: «Tener la experiencia-de-*satori* no es sino experimentar una apertura a nuestra actividad mental en su raíz fundamental, cuando esta actividad aún no ha establecido diferencias y todavía no se ha visto fijada en algo que pueda ser definido de modo categórico como "esto" o "lo otro".» Y, por otro lado, una de Gabriel Orozco: «Patear una lata, aplaudir, eructar, tronar los dedos, pestañear, besar. El accidente, la revelación, la interrupción (lo que nos manda

a otro estado). La calle, el exterior, externar el ruido de lo otro.»

Debemos estar precavidos frente a una eventual confusión: el instante no es lo mismo que el acontecimiento *(l'événement)* –concepto de moda entre los teóricos contemporáneos–. El acontecimiento, tal como lo describe Slavoj Žižek, es «algo traumático, perturbador, que parece suceder de repente y que interrumpe el curso normal de las cosas; algo que surge aparentemente de la nada, sin causas discernibles, una apariencia que no tiene como base nada sólido». Hasta aquí, en realidad, no habría mayor diferencia entre el instante y el acontecimiento. Los dos comparten la espontaneidad, la imposición de una discontinuidad y el desbordamiento del orden causal. Sin embargo, como dice una frase de Nietzsche que ha sido retomada por Alain Badiou, el acontecimiento «parte en dos la historia del mundo». Al igual que las revoluciones lo hacían, sacude la realidad: la transforma radicalmente y para siempre. Por el contrario, el instante introduce un cambio transitorio. La experiencia temporal que impone dura un breve lapso de tiempo y, tras su paso, no deja rastro.

Se llama *«point vélique»* al punto de convergencia que se da cuando la vela de un barco es empujada por el viento y por la resistencia que ejerce el mar contra el casco. Al encontrarse estas dos fuerzas generan un equilibrio momentáneo. La inmovilidad y el movimiento funcionan en simultáneo: hacen surgir una fijeza que genera una propulsión. El único rastro que deja esta sinergia es un chiflido. A Gaston Bachelard le gustaba utilizar en sus clases este término proveniente de la náutica para explicar qué es un instante.

Un equivalente conceptual del instante, según me lo señaló el artista Abraham Cruzvillegas, es el infraleve *(inframince)* de Marcel Duchamp. Hay definiciones del infraleve que prueban lo anterior (por ejemplo: el infraleve es una «tensión intersticial, donde el tiempo desaparece en el instante y el movimiento se subsume en el deseo para convertir la posibilidad en hecho», por citar tan sólo una). No obstante el mejor camino es ser fieles a Duchamp, para quien dar una definición precisa del infraleve es imposible y la única manera de aproximarse a su sentido es por medio de ejemplos:

- El calor de un asiento (que se acaba de dejar) es infraleve.

- Puertas del metro. La gente que pasa en el último momento.
- Pantalones de pana: su ligero silbido (al andar) por el roce de las dos piernas.
- Cuando el humo de tabaco huele también a la boca que lo exhala.
- El ruido de detonación de un fusil (muy cercano) y la aparición de la marca de la bala en el blanco.
- Pintura sobre vidrio vista del lado no pintado.
- Telaraña. No la tela *(croquis),* sino las telas de araña que parecen tejido gris-blanco.
- Lo nacarado, lo tornasolado, lo irisado en general.
- Los vahos sobre superficies pulidas (vidrio, cobre).
- Jabón que resbala, resbalamiento, fricción, patinaje.
- Reflejos sobre ciertas maderas, luz que se refleja sobre superficies.
- El paso de lo uno a lo otro tiene lugar en lo infraleve.
- Lo posible es un infraleve. La posibilidad de que varios tubos de colores lleguen a ser un Seurat es «la explicación» concreta de lo posible como infraleve.

El instante es, por reutilizar palabras de D. T. Suzuki, «el momento en que el espíritu finito comprende que está arraigado en el infinito». Mediante el instante, desde nuestra condición de mortales, accedemos a un momento de eternidad: un momento en que el tiempo está detenido. El instante es el no-tiempo, breve suspiro en el que se anula el devenir. (¿No es eso la eternidad, no un «para siempre», sino lo intemporal, la dilación sin fin?)

Gaston Bachelard acertó al recalcar con vehemencia que el instante no tiene duración. No puede decirse que tenga un principio ni un fin. Por tanto, tampoco que tenga contorno. «No tiene dos caras, es entero y solo.» A pesar de ello, el instante no es un círculo. A lo más, se asemeja a un punto. Es pequeño, amorfo, apenas distinguible, fugaz. Sus rasgos están desbordados y resulta imposible definirlos. Por esta razón, no puede medirse ni contabilizarse. Mucho menos, como algunos quisieran, comercializarse. Es, por definición, autonomía radical.

El instante es como parpadear: un acto impulsivo y evanescente que nos aparta por un momento de la realidad circundante.

La magnitud del instante es inagotable. Recuérdese lo que decía Francis Bacon: «No hay nada más vasto que las cosas vacías.»

6

> En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba.
>
> WALTER BENJAMIN

Como cualquier revelación, el camino hacia el instante debe ser recorrido por uno mismo. El instante es un acto personal, una experiencia que nadie puede tener por nosotros. Por eso mismo, es incomunicable y los intentos por asirlo resultan infructuosos. Intentamos atraparlo y se evapora en nuestras manos, no da tiempo ni siquiera de nombrarlo.

El instante es una experiencia disponible para cualquiera. Es una experiencia que conocemos bien, a la cual nos enfrentamos con frecuencia. «Todos hemos vivido –aunque casi siempre lo olvidamos– un momento en que la sucesión temporal se rompe. Un momento de epifanía,

comunión, visión. A pesar de su naturaleza fugitiva, a través de esos momentos todos hemos vislumbrado nuestra realidad real, nuestra verdadera patria. Somos de *allá,* un allá que es un *aquí.* Todas las edades *y* todas las circunstancias son, a veces, favorables a estas revelaciones: la infancia o la vejez, la exaltación del amor o la *absentia* de la melancolía, al caminar por una ciudad populosa o en un paisaje solitario, ante un muro que se cierra o ante el mar que se abre, ante la muerte o en la alegría al ver un árbol y dos nubes. En soledad o en compañía. No, el tiempo no es puramente sucesión: hay rupturas que llamamos, no muy exactamente, epifanías: momentos en que se trasciende la sucesión. No somos mera temporalidad.» Es evidente: de lo que Octavio Paz habla es del instante.

El instante está contenido en los gestos simples: no en lo extraordinario, ni el lo excepcional, sino en la más sencilla cotidianidad. Radica en el plano de lo contingente. Vale la pena subrayarlo: el instante no es propiamente una rareza. Gabriel Orozco apunta que lo importante es «mover las cosas con los pies. Patear, patear. Un gesto simple que permita la contemplación». Éste puede resultar un buen principio para quienes busquen

acceder al instante: lo central son las pequeñas acciones; no hay que poner atención en el más allá, sino en el más acá.

El instante tiene una potencia subversiva gigantesca. Es una experiencia temporal que es capaz de contrarrestar la velocidad a la que estamos sujetos. Permite huir del tiempo actual y de la lógica de la aceleración que arrastra todo tras de sí.

Para desencadenar el instante no basta saber qué es. Dado que es una experiencia, para acercarse a él se tiene que fundar una *praxis*. La *praxis*, como la define Adolfo Sánchez Vázquez, es «el acto o conjunto de actos en virtud de los cuales el sujeto activo (agente) modifica una materia prima dada. Es un saber que aspira a conocer el mundo y también actuar sobre él». De acuerdo con una acertada frase de Antonio Labriola, en la *praxis* se va «de la vida al pensamiento, y no del pensamiento a la vida».

Aunque *praxis* deriva del griego antiguo πρᾶξις (práctica), debe ser entendida como una actividad teórico-práctica. Es un actuar que rebasa la simple contemplación, que supone una reflexión. Funciona como el trabajo del artesano:

una sincronización entre la mano y la conciencia. Si asumimos que así son las cosas, debemos apostar por la creación de una Filosofía práctica del instante que fomente la aparición de instantes dentro de nuestra vida diaria. Es decir, que instaure momentos basados en *otra* experiencia temporal, una que logre escapar de la aceleración.

Ésta no es más que una propuesta de resistencia tangencial: una resistencia que otorga la posibilidad de escapar, al menos esporádicamente, de la velocidad que nos sofoca.

La Filosofía práctica del instante sería una filosofía en un sentido poco convencional porque no sería sistemática y no le interesarían los problemas tradicionales de la disciplina. Encontrar la verdad, así como proceder objetiva y racionalmente, le resultarían cuestiones secundarias. Su interés es más bien terrenal: quiere transformar la vida.

A lo que la Filosofía práctica del instante aspira al fomentar el instante es a generar, por un momento, otra manera de estar en el mundo, de relacionarse con los otros y con los objetos. Quiere hacer surgir una vida diferente. En este sentido, la filosofía es una forma de vida, una sabiduría. Michel Onfray plantea que, en sus orígenes, «la filosofía se propone alcanzar una forma de vi-

vir mejor, el bienestar, la calidad de la existencia. Lo que está en juego es la vida misma, y las diversas formas de sabiduría proponen técnicas para llevarla a buen puerto con la mayor alegría y beatitud y con el mínimo de penas y sufrimientos posibles». La Filosofía práctica del instante pretende regresar a esta concepción de la filosofía.

André Breton repetía: «"Transformar el mundo", dijo Marx; "cambiar la vida", dijo Rimbaud: estas dos consignas son una y la misma.» La Filosofía práctica del instante abandona esta ingenuidad surrealista y toma franco partido por Rimbaud. Tiene claro que transformar la vida no significa cambiar el mundo. Esto no le preocupa demasiado: sabe que tiene herramientas sólo para trastocar provisionalmente la realidad más inmediata, es decir, la experiencia temporal.

Se puede argumentar que la Filosofía práctica del instante es egoísta porque, en el fondo, lo que quiere es aminorar las angustias personales: escapar del sufrimiento y la presión impuestos por la aceleración. Es cierto. Entiende los problemas a solucionar, antes que cualquier otra cosa, como una cuestión de calidad de vida. O tal vez, para hacer un guiño psicoanalítico, como una cuestión de curación.

En concreto, la Filosofía práctica del instante no sería más que una serie de prácticas que permitieran desencadenar el instante. Serían prácticas (o tácticas) libres, no técnicas (o estrategias) dadas. Es inimaginable la redacción de un manual que estableciera los procedimientos puntuales a seguir. Sería absurdo querer sistematizar las posibles prácticas que la compondrían. Se sabe que gracias a ellas –y con algo de suerte– se alcanzará el instante, pero es imposible conocer de antemano el camino que debe ser recorrido para lograrlo. Como escribió Guy Debord en las instrucciones de *Jeu de la Guerre*, el famoso juego de mesa que diseñó en colaboración con su esposa Alice Becker-Ho: «Los principios están claros, pero su aplicación es incierta.»

En tanto están arraigadas a contextos delimitados, las prácticas que conformarían la Filosofía práctica del instante deberían cambiar cada vez que fueran activadas. La práctica útil en determinado momento-lugar dejaría de serlo en uno distinto. Nunca logran ser universales. Serían personales y tendrían que reinventarse cada vez. Habría que habituarse a una «apertura infinita», a *dejarse ir*.

La Filosofía práctica del instante es un contenedor vacío cuyo contenido debe ser creado de forma ininterrumpida.

Nadie puede indicarnos cuál es el camino exacto para experimentar el instante. Cada quien debe encontrar sus propios mecanismos, sus propias prácticas. Desde la intimidad, desde la especificidad. Con creatividad e imaginación.

Si hago memoria, descubro varias prácticas que han sido eficaces en distintos momentos de mi vida. De ninguna manera son generalizables. Mucho menos ejemplares. A lo sumo, funcionan como prueba de la terrenalidad del instante, de su simplicidad y su practicabilidad.

Durante varios años mi padre tuvo encima de su escritorio una fotografía en la que se me ve dormido dentro de una carriola en medio de una manifestación. Yo tendría, a lo más, dos años. Por mi edad, supongo que se marchaba para respaldar el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En mi familia, conformada por un grupo de comprometidos comunistas de salón, las manifestaciones representaban una acción política, pero también una forma de socialización y convivencia: al terminar, nos reuníamos con primos y tíos en una esquina designada para ir a comer a un mismo restaurante. Las

manifestaciones operaban como sustituto de la comida familiar dominical.

Mi relación con las manifestaciones mutó durante la adolescencia (esa etapa de la vida que, según Julia Kristeva, está marcada por el síndrome kamikaze). Seguí yendo a ellas con cierta frecuencia aunque poco me importara la causa defendida en cuestión o convivir con los conocidos. Ahora que lo pienso, tampoco es que confiara en la manifestación como estrategia de resistencia.

Lo que hacía, nada más llegar, era separarme de los contingentes centrales de la manifestación para desplazarme a la periferia. Ahí se encontraba el *black bloc:* jóvenes vestidos de negro, con el rostro cubierto, afines en su mayoría al anarquismo. Eran, para ser sinceros, grupos de choque que, armados con resorteras, piedras y palos, se dedicaban a cometer actos violentos. Me cubría improvisadamente el rostro con una bufanda y me mezclaba entre ellos. Y así, desde el anonimato colectivo, participaba en la revuelta: romper un parabrisas o un escaparate con una pedrada, patear los escudos de los policías antimotines, saquear una tienda de conveniencia recién vandalizada.

La revolución y la revuelta son dos fenómenos muy distintos. Es irrelevante que tengan ciertas similitudes, emanan de dos concepciones del

tiempo opuestas entre sí. El pensador italiano Furio Jesi fue quien se percató de ello: «Si, de acuerdo con el significado habitual de ambas palabras, la revuelta es un repentino foco de insurrección que puede insertarse dentro de un diseño estratégico pero que de por sí no implica una estrategia de largo plazo, y la revolución por el contrario es un complejo estratégico de movimientos insurreccionales coordinados y orientados relativamente a largo plazo hacia los objetivos finales, entonces podría decirse que la revuelta suspende el tiempo histórico e instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de la transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia. La revolución estaría, al contrario, entera y deliberadamente inmersa en el tiempo histórico.»

La revolución es futurocéntrica, por cuanto piensa en el futuro sobre cualquier otro elemento. Su único objetivo es asegurar un mejor porvenir. El proceder de los revolucionarios consiste en elaborar un detallado esquema de cómo será el mundo venidero que anhelan y articular una serie de pasos puntuales para poder alcanzarlo. Su temporalidad es el largo plazo. Un genuino revolucionario está dispuesto a sacrificar su presente en pos del mañana porque se sabe parte de

un proceso histórico que lo sobrepasa como individuo. La causa vale más que la vida. La revuelta, en cambio, es un insurrección espontánea. Los sublevados no piensan más que en su presente. Su única preocupación es alcanzar el triunfo en la batalla en que están inmersos: lo central es *ese momento*. No saben bien bien qué consecuencias tendrán sus actos. Desde su interior, la revuelta es «absolutamente autónoma, aislada, válida en sí misma». Cuando se está participando en la revuelta, cuando está en curso la «epifanía violenta», las acciones suceden en un presente puro, en un estático *para siempre*.

La revuelta es una insurrección que aparece de pronto para poner en paréntesis el devenir histórico: suspende el tiempo mediante un estallido de violencia. Cuando se participa en una revuelta, el futuro y el pasado no existen. Pero tampoco el presente. El tiempo deja de transcurrir. Se está sólo *ahí*, en ese lugar y en ese momento. Nada más importa.

La revuelta significa también un encuentro con el otro. Al suceder, genera una comunidad improvisada. El individuo sublevado se vuelve parte de una colectividad que lo trasciende. No forma una masa (agrupación unitaria, disciplinada, que marcha al unísono y comparte una serie de principios ideológicos básicos) como lo hacía

la revolución. Los sublevados conforman un conjunto amorfo momentáneo, que surge espontáneamente y cuya unión está enraizada en lazos afectivos. La soledad y enajenación del hombre urbano es disipada mediante la aparición de una comunidad, que también es de alguna manera una comunión. De nuevo, Furio Jesi: «Puede amarse una ciudad, pueden reconocerse sus casas y sus calles en los más remotos o entrañables recuerdos; pero sólo a la hora de la revuelta la ciudad se siente verdaderamente como la *propia* ciudad: propia, por ser del yo y al mismo tiempo de los "otros"; propia, por ser el campo de una batalla elegida y que la comunidad ha elegido; propia, por ser el espacio circunscripto en el cual el tiempo histórico está suspendido y en el cual cada acto vale por sí solo, en sus consecuencias absolutamente inmediatas. Nos apropiamos de una ciudad huyendo o avanzando en la alternancia de los ataques, mucho más que jugando, de niños, en sus calles, o paseando luego por los mismos lugares con una muchacha. A la hora de la revuelta, dejamos de estar solos en la ciudad.»

Nunca he podido leer poesía en inglés porque ignoro la pronunciación adecuada de demasiadas palabras: entiendo lo que dicen, pero no

logro aprehender cómo lo dicen. Castellanizo los sonidos y la acentuación. Mi lectura es entrecortada, arrítmica. Eso me impide seguir y reactivar el ritmo de los poemas.

Si despojamos a los poemas de su ritmo dejan de tener sentido. Se vuelven un puñado de vagas metáforas. Y, lo que es más grave, la posibilidad de obtener una experiencia poética se vuelve prácticamente imposible. ¿En qué consisten estas experiencias poéticas? Octavio Paz explica: «Cada vez que el lector revive de veras el poema, accede a un estado que podemos llamar poético. La experiencia puede adoptar esta o aquella forma, pero es siempre un ir más allá de sí, un romper los muros temporales, para ser otro.» Y continúa: «La poesía pone al hombre fuera de sí y, simultáneamente, lo hace regresar a su ser original: lo vuelve a sí. El hombre es su imagen: él mismo y aquel otro. A través de la frase que es ritmo, que es imagen, el hombre –ese perpetuo llegar a ser– es. La poesía es entrar en el ser.»

Las imágenes poéticas presentan, en un solo momento, una pluralidad de eventos contradictorios. Anulan las diferencias y las oposiciones. Los principios lógicos y los criterios de sucesión temporal resultan inoperantes. Frente a la metáfora, hay exclusivamente percepción. Las ba-

rreras conceptuales desaparecen y entramos en comunión: un encuentro con la otredad en el que se vuelve evidente que yo soy tú y esto es aquello.

Al leer poesía y revivir las imágenes rítmicamente que la componen se quiebra la sucesión temporal. Hay un retorno al origen –algunos dirían que al tiempo mítico–. Evitemos la confusión: ese origen no está localizado en el pasado, no es el Comienzo, sino el ahora: un no-tiempo en el que todos los tiempos están contenidos. La poesía hace desaparecer el tiempo del reloj, vacío y homogéneo, y lo convierte en ritmo –en el ritmo primordial.

De esta forma, la experiencia poética impone una experiencia temporal particular. Como decía Bachelard, en la poesía «el tiempo no corre. Brota». Los versos rompen la sucesión e introducen una incisión construida por un presente puro. La poesía produce un tiempo vertical que se encuentra detenido, «un tiempo que no sigue el compás». Otra forma de entenderlo: genera un tiempo que se opone al de la prosa, que está basado en la sucesión y que «corre horizontalmente con el agua del río y con el viento que pasa».

Si logramos recitar un poema, incorporarnos a su ritmo, lo que experimentamos es el instante, ese *otro tiempo:* un presente inmóvil, suspendido,

pleno. Octavio Paz otra vez: «La experiencia poética es un abrir las fuentes del ser. Un instante y jamás. Un instante y para siempre. Instante en el que somos lo que fuimos y seremos. Nacer y morir: un instante. En ese instante somos vida y muerte, esto y aquello.»

El cabaret, el bar, la cantina, la taberna, la discoteca son espacios naturales de experimentación y de cuestionamiento de la tradición. Son, por decirlo de otra manera, instituciones en las cuales la desobediencia es el principio básico. No es fortuito que el dadaísmo, la más irreverente de las vanguardias, haya nacido en un cabaret.

Otro buen ejemplo de este tipo de instituciones donde las convenciones existentes pueden ser trastocadas es el carnaval o, en su defecto, su símil urbano, la boda. Mijaíl Bajtín afirma: «Los espectadores no asisten al carnaval, sino que *lo viven*, ya que el carnaval está hecho *para todo el pueblo*. Durante el carnaval no hay otra vida que la del carnaval. Es imposible escapar, porque el carnaval no tiene frontera espacial. En el curso de la fiesta sólo puede vivirse de acuerdo a sus leyes, es decir de acuerdo a las leyes *de la libertad.*» En el carnaval se invierten las jerarquías y se suspenden las diferencias. En lugar de ellas, aparece

un espíritu de fraternidad. No existe tal cosa como un extraño. Los individuos que participan en él se funden en una hermandad.

Una buena fiesta es otra forma de revuelta. Quien haya estado en una lo sabe. El orden (político, social, moral) desaparece. La autoridad es desobedecida. Las normas y las prohibiciones no existen. Cualquier acción es permitida. La ocurrencia más arriesgada será la más aplaudida. Resulta insignificante de dónde se venga, el origen social o el pasado. Tampoco importa el porvenir: nadie piensa, a sabiendas de que los estragos serán descomunales, en el mañana. Lo único válido es el momento presente. Por eso, mientras se está en una fiesta, el pasar del tiempo no existe: todo sucede como un relámpago instantáneo del que apenas podemos percibir ciertos destellos.

No causa sorpresa que en la fiesta, antes que nada, se baile. Al contrario de disciplinas como la pintura o la escultura, la danza es siempre un arte para el momento presente. Se aleja de lo objetual y, con ello, evita ser fijada o acelerada. Huye de la posteridad del museo. Es un «arte mágica del vuelo», por cuanto no deja «huella o trazo lineal que señale su ruta para repetirse» (José Bergamín).

Desde hace diez mil años, las bebidas alcohó-

licas han constituido otro elemento indispensable de las fiestas y rituales. Las razones son múltiples. Enaltecen el espíritu y funcionan como relajante general. Afianzan la convivencia y la cohesión social. Lo más importante: inducen un estado de consciencia arraigado en el desapego y la absorción (Jean-Luc Nancy dice: «Beber significa absorber, devenir esponja»). El borracho, según el filósofo taoísta Chuang-tzu, está cerca del hombre perfecto, ese que «habita allí donde el tiempo aún no ha comenzado su existencia» y «mora en la raíz de lo infinito». Su explicación: «Cuando alguien que está borracho se cae de un carro en marcha, quizás se produzca rasguños y contusiones, pero es poco probable que las heridas sean graves o le produzcan la muerte. Sus huesos y órganos son iguales que los de cualquier otra persona, mas sin embargo el daño que un hombre ebrio se produce al caer es, con mucho, considerablemente menor. Esto se debe a que, en ese momento, su espíritu *(shên)* se halla unido. Él no tiene conciencia de ir montado en un carro, no alberga el menor miedo o temor. Su pecho, en vez de hallarse oprimido, está libre de preocupaciones sobre la vida y la muerte. Así, al toparse con imprevistos y accidentes, el borracho no se asusta, ni siquiera se tensa, permanece flexible e inmutable, y así se ve libre de daño.»

La obra más conocida de John Cage es *4'33"*: una composición de tres movimientos cuya única instrucción es que el o los músicos que la interpreten no toquen sus instrumentos durante cuatro minutos treinta y tres segundos. Si bien el impacto y la creatividad de esta pieza son innegables, personalmente prefiero dos creaciones de Cage menos conocidas: *Organ²/ASLSP (As Slow As Possible)* y *0'00"*.

El título, tomado de una críptica frase («Soft morning city! Lsp!») del *Finnegans Wake* de James Joyce, es explícito: *Organ²/ASLSP (As Slow As Possible)* es una obra cuyo rasgo esencial es que debe ser interpretada lo más lento posible. La duración y el tempo no están determinados en lo absoluto. ¿Qué tan lento es lo más lento? ¿Qué quiere decir lo más lento posible? No hay restricción alguna.

A principios de este milenio, algún intrépido se atrevió a seguir las instrucciones de Cage e ideó una prolongada interpretación de *Organ²/ASLSP*. En la iglesia de St. Burchardi en Halberstadt (Alemania) se está tocando la pieza a tal velocidad que tomará seiscientos treinta y nueve años completarla. Se diseñó un órgano automatizado para la ocasión, el cual, en este preciso mo-

mento, está tocando el acorde d#'–a#'–e". En septiembre de 2020, lo sucederá el próximo acorde. En 2064 llegará a su fin y se volverá la ejecución musical más larga de la historia. La partitura tendría unos once mil kilómetros de extensión.

Por más que nos sorprenda el performance, no hay que caer en el engaño. Aún no ha llegado quien entienda *Organ²/ASLSP* en su justa dimensión. Si se hiciera, la primera nota tendría que tocarse eternamente. En este caso, eternidad no quiere decir «para siempre», sino que el tiempo deja de correr. Tocar una sola nota sería encarnar un tiempo fijo: un instante.

0'00" (cuyo subtítulo es *4'33" No. 2)* es un «solo para ser ejecutado en la forma que sea por cualquiera». La primera partitura que Cage realizó consiste en una frase: «En una situación con un máximo de amplificación (sin *feedback),* interprete una acción disciplinada.» Poco después, agregaría ciertos detalles: puede haber interrupciones, no puede repetirse la acción en distintos momentos, la acción no puede ser tocar música.

La duración de esta pieza también es indeterminada. No se sabe ni cuándo empieza ni cuándo termina. A fin de cuentas, lo que muestra es que todas nuestras acciones generan música y que, por ende, hay un continuo permanente de sonidos. En franca contraposición a la famosa *4'33",*

que seguía estando acotada por una duración particular, *0'00"* abandona por completo los límites temporales. La música deja de ser un objeto temporal (con un comienzo, un punto medio y un final) y se vuelve un proceso donde las mediciones temporales se convierten en un sinsentido.

Organ²/ASLSP y *0'00"* establecen una temporalidad particular que Cage llamaba «tiempo cero». ¿En qué consiste? Según Cage, quien adoptó el concepto del compositor Christoph Wolff: «Hay tiempo cero cuando no advertimos el paso del tiempo, cuando no lo medimos.» Ambas piezas son un simple fluir que anula el tiempo del reloj, basado en la medición de horas y minutos. Mientras están en funcionamiento, el tiempo cronológico y lineal queda en pausa.

Organ²/ASLSP y *0'00"* me empujaron a fijarme en lo que me rodeaba y daba por hecho. Comencé a atender los sonidos que siempre han estado pero nunca escuchaba. Descubrí el silencio como lo entendía Cage: no una ausencia total de sonido, sino el retorno del ruido que históricamente había sido puesto de lado. Aprendí que estar en silencio es entregarse a lo que nos llega sin esquemas preestablecidos, sin quererlo descifrar: dejar a los sonidos ser, abrirnos a ellos.

Reírse implica un olvido total. Cuando se hace con energía, incluso olvidamos respirar –el acto básico para seguir con vida–. La carcajada es una risa prolongada que nos arroja a una especie de no-estar-vivo en el que los segundos dejan de transcurrir. Su estruendo rompe de golpe con el curso del tiempo y nos permite escapar de su yugo. Reír a carcajadas nos lleva a suspender cualquier ocupación para entregarnos de lleno, cada uno con un estilo propio, a la inmediatez.

Henri Cartier-Bresson creía que la tarea del fotógrafo consistía en saber reconocer el momento decisivo, esa fracción de segundo en la cual se debe disparar la fotografía para capturar la esencia de una situación. Para él, la cámara era «una extensión de su ojo», que le ayudaba a «"atrapar" la vida –a preservar la vida en el acto de vivir». Decía que, «de todos los medios de expresión, la fotografía es el único que fija para siempre el preciso y transitorio instante».

Las fotografías de Gabriel Orozco surgen de una visión antagónica a la de Cartier-Bresson. No funcionan como documentación. Tampoco son una reliquia. Mucho menos pretenden atrapar la vida o capturar la esencia de un momento. En otros términos, no son el simulacro inmóvil

de un instante. El propio Gabriel Orozco ha explicado: «La fotografía mata, diseca. Aparenta poesía, es casi cine, casi pintura. Es medicina. Suero. La peor de las ilusiones, legitimada por nuestra ceguera y nuestra ansia posesiva. La fotografía no es un arte. Es un arte caminar y saber ver lo que sucede. Vemos lo que sucede, no las fotos. [...] Caminar y observar: la fotografía es sólo el registro de ese arte, el arte de la presencia. Caminar, ver y presentarse. Esa cosa se nos presenta y nosotros la podemos ver. Eso es un arte. La foto lo registra (siempre mal). El arte de estar ahí y percibir lo que sucede. El arte de descubrir. El arte de esperar que las cosas se revelen. *De esperar que el tiempo se detenga.*»

Al observar las fotografías de Gabriel Orozco no hay que esperar una epifanía o un encuentro sublime. La relación que se establece con ellas no es de corte religioso. El objeto en sí resulta secundario. También, de hecho, lo que retratan. Lo valioso es que enseñan a ver de una forma particular. Desencadenan una mirada basada, más que en el acelerado deseo consumista de posesión, en el contacto íntimo con lo cotidiano y lo contingente. Una mirada que presta atención a lo aparentemente banal y, a partir de ello, abre paso al arte de la presencia –del estar *ahí* y en ningún otro lugar o momento–. En pocas palabras: nos enseñan a

mirar contemplativamente, a encontrar los instantes que están frente a nuestros ojos.

Rememoro y descubro que el instante ha existido desde antes de su conceptualización, que la práctica antecede a la teoría. Más importante aún: descubro que el instante ha surgido en la cotidianidad, una y otra vez, sobreponiéndose a la desesperanza. Soy consciente de que, frente a la magnitud de la barbarie, su impacto es insignificante. Pero al menos sirve para reafirmar que incluso en el país de la desigualdad y la desposesión, de los desaparecidos y los feminicidios, de la corrupción y la injusticia, hay espacio para la resistencia –para la construcción de una vida radicalmente distinta.

EPÍLOGO

> Este mundo no iría tan rápido si no estuviera constantemente perseguido por la proximidad de su caída.
>
> COMITÉ INVISIBLE

A decir verdad, lo de menos es qué práctica se decida ejecutar. Por sí mismas las prácticas no significan nada. Lo primordial es hacer surgir una temporalidad que disloque la aceleración: lograr experimentar el instante, ese momento de pura presencia en el que los minutos dejan de transcurrir, en el que la velocidad es algo imposible.

El instante entendido como una temporalidad radical, como una experiencia temporal que resiste eficazmente a la aceleración, no es un fin ni una solución, es una estación: un *mientras tanto*. Es lo que tenemos por ahora, pero no asumamos que es todo lo que tendremos.

El alcance subversivo del instante es limitado en tanto el cambio que establece es pasajero. No trastoca el sistema del cual emana la lógica de la aceleración, tan sólo escapa de él por un momento. Sin embargo, en ese escape, que bien podría ser visto como un hiato, se abre la posibilidad de algo más: se entrevé la posibilidad de otro tiempo.

Ésta es una celebración del instante, no por lo que es, sino por aquello en lo que puede convertirse, por su potencialidad.

La aparición del instante debe verse como una bisagra, no como una ruptura. O, más bien, como un umbral entre nuestro tiempo y el que vendrá.

0

pp. 11 ss. La importancia del fenómeno de la aceleración ha sido percibida por muchos autores. Entre los trabajos sobre el tema, vale la pena señalar: Mark. C. Taylor, *Speed Limits: Where Time Went and Why We Have So Little Left,* New Haven, Yale University Press, 2014; Judy Wajcman, *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2015; Nicole Aubert, *Le culte de l'urgence*, París, Flammarion, 2003; Gilles Lipovetsky, «Tiempo contra tiempo o la sociedad hipermoderna», en Gilles Lipovetsky y Sébastien Charles, *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona, Anagrama, 2006; Paul Gibbs, Oili-Helena Ylijoki, Carolina Guzmán-Valenzuela y Ronald Barnett (eds.), *Universities in the Flux of Time: An Exploration of Time and Temporality In University Life*, Nueva York, Routledge, 2015.

Mención aparte merece Paul Virilio, quien puede ser considerado el clásico del tema e incluso ha propuesto fundar una dromología (una ciencia de la velocidad). Me parece que, entre sus obras, destacan: *Velocidad y política,* Buenos Aires, La Marca, 2006; *The Information Bomb,* Londres, Verso, 2000; *Bunker Archaeology*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 1994. Véase también: Steve Redhead (ed.), *The Paul Virilio Reader,* Nueva York, Columbia University Press, 2004. Cabe destacar el reciente trabajo de Harmut Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards A Critical Theory of Late-Modern Temporality,* Malmö, NSU Press, 2010; *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*, Nueva York, Columbia University Press, 2013; Harmut Rosa y William E. Scheuerman (eds.), *High-Speed Society. Social Acceleration, Power, and Modernity,* University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2009.

p. 12. Sobre la idea de «metarrelato», véase Jean François Lyotard, *La condición postmoderna: informe sobre el saber,* Madrid, Cátedra, 1994; y del mismo autor *La posmodernidad (explicada a los niños),* Barcelona, Gedisa, 1987.

pp. 12-13. Sobre este sistema clasificatorio, véase Hartmut Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards A Critical Theory of Late-Modern Temporality, op. cit.;* y *Social Acceleration. A New Theory of Modernity,* Nueva York, Columbia University Press, 2013.

p. 19. Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política*, libro I, tomo I, trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2000, p. 207.

pp. 20-21. Sobre la fórmula general del capital y el tiempo de rotación del capital, véase Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política*, *op. cit.*; y David Harvey, *A Companion to Marx's «Capital»*, vols. 1 y 2, Nueva York, Verso, 2010.

p. 20. Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995, p. 16.

p. 21, Karl Marx, *El capital crítica de la economía política*, *op. cit.*, libro II, tomo I, p. 156.

p. 24. Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. de Faustino Oncina Coves, Valencia, Pre-Textos, 2003.

pp. 25 ss. Sobre la historia de los desarrollos tecnológicos, véase Ian Mcneil (ed.), *An Encyclopedia of the History of Technology*, Nueva York, Routledge, 1990.

p. 28. David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1990.

p. 30. Para consultar los textos de Marinetti, incluidos sus manifiestos, véase F. T. Marinetti, *Critical Writings*, ed. de Günter Berghaus, trad. de Doug Thompson, Nueva York, Farrar, Straus, and Giroux, 2006.

pp. 31-33. Sobre el taylorismo: Frederic W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Nueva York, Harper and Brothers Publishers, 1919; y Benjamin Coriat, *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, trad. de Juan Miguel Figueroa Pérez, Madrid, Siglo XXI, 1993.

p. 32. Sobre las innovaciones logradas por Henry Ford, véase Judy Wajcman, *Pressed for Time: The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2015, p. 53.

pp. 32-34. Sobre el sistema «justo a tiempo» *(just in time)*, véase Jean-Pierre Durand, *La cadena invisible. Flujo tenso y servidumbre voluntaria*, trad. de Luz María Sánchez López y Hrindanaxi G. Villagómez, México, FCE-UAM, 2011.

p. 34. Sobre el caso de Zara, véase Alexandra Jacobs, «Where Have I Seen You Before? At Zara, in Midtown, It's All a Tribute», *The New York Times*, 27 de marzo de 2012; y Seth Stevenson, «Polka Dots Are In? Polka Dots It Is! How Zara gets fresh styles to stores insanely fast – within weeks», *Slate*, 21 de junio de 2012.

p. 34. Jean Baudrillard, *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*, trad. de Alcira Bixio, Madrid, Siglo XXI, 2009.

p. 36. John Kenneth Galbraith, *La sociedad opulenta*, trad. de Carlos Grau Petit, Barcelona, Ariel, 2004. Jean Baudrillard plantea algo similar en: *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras, op. cit.*

p. 38. Jean Baudrillard. *La sociedad del consumo. Sus mitos, sus estructuras*, *op. cit.*, p. 3.

p. 39. Franco «Bifo» Berardi, *La sublevación*, trad. de Eugenio Tisselli, México, Surplus, 2014, pp. 113 y 33.

p. 39. Para entender la dimensión de la automatización del mundo financiero (y el impacto en la aceleración de los procesos básicos), véase Nathaniel Popper, «The Robots Are Coming for Wall Street», *The New York Times Magazine*, 25 de febrero de 2016.

pp. 39 ss. Sobre el *high-frequency trading*, véase Michael Lewis, *Flash Boys: a Wall Street Revolt*, Nueva York, W. W. Norton, 2014; y Charles Duhigg, «Stock Traders Find Speed Pays, in Milliseconds», *The New York Times*, 29 de julio de 2009.

p. 43. Sobre el concepto de «economía-mundo», véase Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. 1, La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1984; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. 2, El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1999; Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. 3, La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 2004.

p. 47. Otro buen ejemplo de la arquitectura propia del siglo XX son los *spomeniks* de la antigua Yugoslavia. Las fotografías de Jan Kempenaers son el mejor retrato existente de estas moles de hormigón pensadas para *perdurar*. Jan Kempenaers, *Spomenik Book*, Ámsterdam, Roma Publications, 2010.

pp. 50 ss. Sobre las *shitstorms*, véase Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2014.

p. 50. Byung-Chul Han, *En el enjambre*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2014, p. 22.

pp. 52-53. Michael Ignatieff, *Fuego y cenizas: éxito y fracaso en política*, Madrid, Taurus, 2014, p. 72.

p. 53. *House of Cards*, temporada 4, episodio 3, capítulo 42.

pp. 40 ss. El mejor estudio de teoría social sobre el escándalo que conozco es John B. Thompson, *Political Scandal. Power and Visibility in the Media Age*, Cambridge, Polity, 2000.

pp. 56-58. Sobre los medios digitales y cantidad de notas que producen al día: Josh Sternberg, «Who's Winning at Volume in Publishing», *Digiday*, 1 de julio de 2013.

p. 57. Sobre la cantidad de información almacenada en internet, véase Richard Wray, «Internet data heads for 500bn gigabytes», *The Guardian*, 18 de mayo de 2009.

p. 57. El cálculo sobre la cantidad de información de la Biblioteca del Congreso proviene de Peter Lyman y Hal Varian, «How Much Information?», *Journal of Electronic Publishing*, diciembre de 2000, vol. 6:2.

p. 57. Betsy Sparrow, Jenny Liu y Daniel M. Wegner, «Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips», *Science*, 333, 2011, p. 776.

p. 58. La idea de una memoria externa o transactiva fue desarrollada por Daniel M. Wegner. Véase «Transactive memory: A contemporary analysis of the group mind», en Brian Mullen y George Goethals (eds.), *Theories of Group Behavior*, Nueva York, Springer, 1986, pp. 185-208; Wegner, Raymond y Erber, «Transactive Memory in Close Relationships», *Journal of Personality and Social Pyschology*, vol. 61, n.º 6, 1991, pp. 923-929.

p. 61. El argumento sobre cómo la velocidad de las comunicaciones fue un factor para el estallido de la Primera Guerra Mundial lo tomo, siguiendo una sugerencia de Rubén Gallo, de Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2003. Kurt Riezler aparece citado en este mismo libro en pp. 276-277. (La traducción es mía.)

pp. 62 ss. Sobre la aceleración y su impacto en los procesos democráticos, véase William E. Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2004.

p. 63. Carl Schmitt citado en Scheuerman, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, *op. cit.*, p. 105. (La traducción es mía.) «Law making procedures become faster and more circumscribed, the path towards the achievement of legal regulation shorter, and the share of jurisprudence smaller.»

p. 65. La cita de Giorgio Agamben proviene de *Estado de excepción. Homo hacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 11.

p. 65. Paul Virilio, *The Administration of Fear*, trad. de Ames Hodges, Semiotext(e), p. 92. (La traducción es mía.)

3

p. 71. Sobre la idea de heterotropías, véase Michel Foucault, «Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias», *Architecture/Mouvement/Continuité*, octubre de 1984.

p. 72. Jonathan Crary, *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*, Londres, Verso, 2013. (La traducción es mía.)

p. 75. Sobre el síndrome de fatiga crónica, resulta útil Niloofar Afari y Dedra Buchwald, «Chronic Fatigue Syndrome: A Review», *The American Journal of Psychiatry*, vol. 160, n.º 2, febrero de 2003.

p. 75. Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas*, trad. de Teresa Ramírez Vadillo y Valerio Negri Previo, México, Sexto Piso, 2008, p. 55.

p. 77. Massimo Recalcati, *Ya no es como antes. Elogio del perdón en la vida amorosa*, trad. de Carlos Gumpert, Barcelona, Anagrama, 2015. Las citas provienen de las pp. 31, 23 y 12 respectivamente.

p. 82. Roberto Saviano, *CeroCeroCero: cómo la cocaína gobierna el mundo*, Barcelona, Anagrama, 2014, p. 53.

pp. 83-84. Sobre la nueva relación con el tiempo, véase François Hartog, *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

p. 84. Franco «Bifo» Berardi, *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*, Madrid, Acuarela libros-Antonio Machado Libros, 2007, p. 159.

4

p. 87. La cita de Michael Hardt proviene del documental *Examined Life* (directora: Astra Taylor, 2008), luego compilado como libro: *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*, Nueva York, New Press, 2009. (La traducción es mía.)

p. 88. Sobre la clase capitalista transnacional, véase W. Robinson y J. Harris, «Towards A Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class», *Science & Society*, 64 (1), 2000.

pp. 87 ss. Sobre el fin de las revoluciones se ha escrito bastante. Véase R. Snyder, «The End of Revo-

lution?», *The Review of Politics*, 61 (1), 1999, pp. 5-28; J. Goodwin, «The Renewal of Socialism and the Decline of Revolution», en *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*, John Foran (ed.), Londres, Zed Books, 2003; J. Goodwin y A. Green, «Revolutions», en *Encyclopaedia of Violence, Peace, and Conflict*, vol. 3, L. Kurtz y J. Turpin (eds.), San Diego-Londres, Academic, 1999, pp. 241-251.

p. 89. Comité Invisible, *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza/Surplus, 2015, p. 88.

p. 91. La frase de Žižek aparece citada en Diana Li, «Zizek calls for reexamination of capitalism», *Yale Daily News*, 18 de abril de 2012. Una variante de esta idea, por el mismo Žižek: «In mid-April 2011, the Chinese government prohibited on TV, films, and novels all stories that contain alternate reality or time travel. This is a good sign for China. These people still dream about alternatives, so you have to prohibit this dreaming. Here, we don't need a prohibition because the ruling system has even oppressed our capacity to dream. Look at the movies that we see all the time. It's easy to imagine the end of the world. An asteroid destroying all life and so on. But you cannot imagine the end of capitalism», «Slavoj Žižek speaks at Occupy Wall Street: transcript», *Impose Magazine*, 17 de septiembre de 2013.

p. 91. El polémico planteamiento del «fin de la historia» primero apareció esbozado en 1989 en un

artículo de Francis Fukuyama titulado «The End of History?» en la revista *The National Interest*. El autor desarrollaría luego su argumento en el libro *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Maxwell Macmillan International, 1992.

p. 92. Byung-Chul Han, *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder, 2014, p. 18.

p. 93. Comité Invisible, *A nuestros amigos*, *op. cit.*, pp. 157-158.

p. 94. Karl Marx, *El capital: crítica de la economía política*, *op. cit.*, p. 178.

p. 95. La versión del poema de Matsuo Bashō es de Octavio Paz, *Japón en Octavio Paz*, Aurelio Asiain (edición, selección y prólogo), México, FCE, 2014, p. 147.

p. 96. Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 125 y 126.

p. 97. Gabriel Orozco, *Materia escrita: cuadernos de trabajo, 1992-2012*, México, Era, 2014, p. 50.

pp. 98-99. Albert Camus, *El hombre rebelde*, trad. de Luis Echávarri, 9.ª ed., Buenos Aires, Losada, 1978, p. 17.

p. 99. Herman Melville, *Bartleby el escribiente*, trad. de José Luis Pardo y José Manuel Benítez Ariza, Valencia, Pre-Textos, 2009. Ésta en una buena edición porque viene acompañada de ensayos sobre el tema escritos por Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo. También vale la pena, en cuanto planteamiento teórico de lo que

significa ser un *bartebly:* Enrique Vila-Matas, *Bartebly y compañía. La pregunta de Florencia*, México, Seix Barral, 2015.

p. 99. Sobre la desobediencia civil, el libro clásico es Henry David Thoreau, *Desobediencia civil*, trad. de Sebastián Pilovsky, México, Tumbona, 2012.

p. 100. La cita de Diógenes proviene de Dion Crisóstomo, *Discursos*, VI, pp. 31-33, citado por Michel Onfray, *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 63.

p. 100 ss. Sobre el «wu wei», resultaron útiles: Edward G. Slingerland, *Effortless Action. Wu-wei As Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2003; Siroj Sorajjakool, *Wu Wei, Negativity and Depression. The Principle of Non-Traying in the Practice of Pastoral Care*, Nueva York, Routledge, 2014.

p. 101. La cita de Huainanzi proviene de Tan Cheng Yang, *Conocer el taoísmo. Historia, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós, 2003, p. 30.

pp. 101-102. Las citas del *Tao Te Ching* corresponden respectivamente a las secciones 80 [XXXVI, XLVIII] y 43 [LXXVIII]. La mejor edición en español es Lao Tse, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, 3.ª ed., ed. y trad. de Iñaki Preciado Idoeta, Madrid, Trotta, 2012; pero también utilicé Lao Tse, *El libro del Tao*, trad. de Seán Golden, México, Taurus, 2012. (Algunos detalles de las traducciones han sido alterados por mí.)

p. 103. Aristóteles, *Política*, Pedro López Barja de Quiroga y Estela García Fernández (eds.), Madrid, Istmo, 2005, III, 3, 1276b41-42.

5

p. 108. Giorgio Agamben, «Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo», en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2011, p. 129. En la misma tónica, David Couzens Hoy apunta: «Temporality is a basic feature of interpretations of the world. An interpretation of the world will always have a temporal dimension, and if that temporality is changed, the interpretation will change as well». David Couzens Hoy, *The Time of Our Lives. A Critical History of Temporality*, Cambridge, MA, MIT Press, 2009, p. 93.

p. 109. Vivian Abenshushan, *Escritos para desocupados*, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, Surplus, 2013, p. 66. Éste, hay que decirlo, es uno de los libros de teoría política más importantes publicados en las últimas décadas en México.

p. 109. El libro de referencia para el *Slow movement* es Carl Honoré, *Elogio de la lentitud: un movimiento mundial desafía el culto a la velocidad*, Barcelona, RBA, 2006. Sobre el movimiento de *Slow food*, consúltense los libros de Carlo Petrini, *Slow Food: The Case for Taste*, Nueva York, Columbia University Press, 2003; *Food & Freedom: How the Slow*

Food Movement Is Changing the World Through Gastronomy, Nueva York, Rizzoli Ex Libris, 2015. Sobre The World Institute of Slowness, véase su sitio web oficial: http://www.theworldinstituteofslowness.com/.

p. 110. Papa Francisco I. Carta Encíclica *Laudatio Si: sobre el cuidado de la casa común*. En especial, véanse las pp. 155, 18-20 y 146 (de donde proviene la cita). La encíclica puede ser consultada en línea.

p. 111. «In Praise of Slowness», *TED Talk*, julio de 2005.

p. 111. La noticia sobre Project Alabama proviene de: Penelope Green, «The Slow Life Picks Up Speed», *The New York Times*, 31 de enero de 2008.

p. 111. Véase Carl Honoré, *Elogio de la lentitud: un movimiento mundial desafía el culto a la velocidad*, *op. cit.*

p. 113. Real Academia Española, «Instante», *Diccionario de la Lengua Española*, 23.ª ed., 2014.

p. 114. Sobre el *aleph*, véase Jorge Luis Borges, *El Aleph*, Madrid, Alianza, 1997.

p. 115. La canción de Drake a la que me refiero es «The Motto» (2011).

p. 115. La página web de Rich Kids of Instagram es http://richkidsofinstagram.tumblr.com/ y su cuenta de Instagram @richkidsofinstagram.

p. 114. Sobre el *YOLOing* en el mundo financiero: Sally French, «Meet the millennials looking get rich or die tryin' with one of the Wall Street's riskiest oil play», *MarketWatch*, 2 de abril de 2016.

p. 116. La frase completa dice así: *Carpe diem, quam minimum credula postero.* Su traducción es: «Aprovecha el día, no confíes en el mañana.» Al parecer, su origen está en las *Odas* de Horacio (I, 11).

p. 116. La cita del *Chāndogya Upaniṣad* aparece citada en Octavio Paz, *El arco y la lira*, 3.ª ed., México, FCE, 1972, p. 102.

p. 117. Daisetz Teitaro Suzuki, *¿Qué es el Zen?*, Buenos Aires, Losada, 2012, p. 104.

p. 117. Gabriel Orozco, *Materia escrita: cuadernos de trabajo, 1992-2012*, *op. cit.*, p. 211.

p. 118. Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 16.

p. 118. Alain Badiou citado en Razmig Keucheyan, *Hemisferio izquierda: un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI España, 2014, p. 243.

p. 119. La anécdota del *«point vélique»* es citada en Richard Kearney, «Bachelard and the Epiphanic Instant», *Philosophy Today*, pp. 39 y 44. Éste, a su vez, tomó la referencia de Jean Lescure, «Paroles de Gaston Bachelard», *Mercure de France* (mayo de 1963), el cual la había tomado de Pierre Quillet, *Bachelard*, París, Seghers, 1964, pp. 9-10. En realidad, ya poco importa de dónde provenga.

p. 119. La definición del infraleve que cito es de Gloria Moure. Ella misma ha dado otra buena definición: el infraleve es «el lugar plástico de esa "coninteligencia abstracta", que debe ser intervalo abierto (sin límites finitos) de demarcación imposible, pero separación que une y donde ocurren

colusiones y no colisiones, es un nódulo pluridimensional de estructura inexistente, sin espacio, tiempo o movimiento mensurables (pero presentes), refractario a cualquier análisis y accesible en su unicidad a la intuición solamente». Gloria Moure, «Introducción», en Marcel Duchamp, *Notas*, México, Tecnos, 1989, pp. 13 y 11.

pp. 119-120. Las citas de Duchamp sobre el infraleve provienen de sus *Notas*, *op. cit.*, pp. 20-39.

p. 121. Daisetz Teitaro Suzuki, *Budismo zen y psicoanálisis*, México, FCE, 1964, p. 54.

p. 121. Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, 2.ª ed., México, FCE, 1999, p. 46.

p. 122. Francis Bacon citado por Gaston Bachelard en *La intuición del instante*, *op. cit.*, p. 36.

6

p. 126. Gabriel Orozco, *Materia escrita: cuadernos de trabajo*, *op. cit.*, p. 371.

p. 127. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980, p. 245. Sobre el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, en particular sobre su idea de la praxis, véase María Rosa Palazón Mayoral, «La filosofía de la praxis según Adolfo Sánchez Vázquez», en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (eds.), Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 309-323.

pp. 127 ss. No hay duda de que la síntesis más famosa sobre qué es la praxis está en las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx: «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo» (tesis 11). Por otro lado, está Antonio Gramsci, quien imaginaba una filosofía de la praxis, enraizada en «la igualdad o ecuación entre "filosofía y política", entre pensamiento y acción». Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, ed. crítica del instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 3, cuaderno 7 (1930-1931), trad. de Ana María Palos, México, Era, 1984, sección § 35, p. 173. Sobre el concepto «filosofía de la praxis» en la obra de Antonio Gramsci resulta ilustrativo el texto de Wolfgang Fritz Haug «Gramsci's "Philosophy of Praxis"», *Socialism and Democracy*, vol. 14, n.º 1, primavera-verano de 2000, pp. 1-19.

p. 127. Antonio Labriola, «Discorrendo di socialismo e di filosofia», en *Scritti filosofici e politici*, F. Sbarberi (ed.), Turín, Einaudi, 1973, vol. II, p. 702, citado en Wolfgang Fritz Haug, «Gramsci's "Philosophy of Praxis"», *op. cit.*, p. 6.

pp. 128 ss. E. M. Cioran decía: «La filosofía hindú persigue la liberación; la griega, a excepción de Pirrón, Epicuro y algunos inclasificables, es decepcionante: no busca más que la... verdad.» Con solidaridad absoluta, la Filosofía práctica del instante se asume del lado de los inclasificables. La cita proviene de E. M. Cioran, *Ese maldito yo*, 3.ª ed., Barcelona, Tusquets, 2008, p. 13.

p. 128. Michel Onfray, *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 71.

p. 129. André Breton, «Perspectivas del surrealismo», en *Las conferencias de México*, trad., prólogo y notas de Jaime Moreno Villareal, Auieo, México, 2015, p. 121.

p. 130. Para una distinción entre «estrategias» y «tácticas», véase Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, vol. 1, *Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

p. 130. Guy Debord y Alice Becker-Ho, *Le Jeu de la guerre*, París, Gallimard, 2006, citado en Daniel Bensaïd, «La política como arte estratégico», *Viento Sur*, 23 de agosto de 2016.

p. 130. Sobre el *dejarse ir*, véase Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2004 (en especial p. 26).

p. 132. Julia Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, p. 15.

p. 132. Un buen acercamiento al fenómeno del *black bloc* en México: Carlos Illades, «Anarquistas posmodernos», *Nexos*, mayo de 2014.

pp. 133-135. Furio Jesi, *Spartakus: simbología de la revuelta*, trad. de Andrea Cavalletti y María Teresa D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014, pp. 63, 77, 166 y 72 respectivamente.

pp. 136-138. Octavio Paz, *El arco y la lira*, *op. cit.* Las citas provienen de las pp. 25, 113 y 155 respectivamente.

p. 137. Gaston Bachelard, «Instante poético e instante metafísico», en *La intuición del instante*, *op. cit.* Las citas provienen de las pp. 96 y 94.

p. 138. Para una análisis de la temporalidad del dadaísmo, véase: Maria Stavrinaki, *Dada Presentism: An Essay On Art and History*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2016, pp. 8-9. Este libro expone un muy interesante argumento: *Dada* construye un régimen de historicidad presentista. Véase también Roman Jackobson, «Dada», en *My Futurist Years*, Bengt Jangfeldt y Stephen Rudy (eds.), Nueva York, Marsilio Publishers, 1997, p. 170. Aquí, afirma: «The Dadaists are also eclectics, thought theirs is not the museum-bound eclecticism of respectful veneration, but a motley *café-chantat* program (not by chance was Dada born in a cabaret in Zurich).»

p. 138. Mijaíl Bajtín, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 2015, p. 13.

p. 139. José Bergamín, *La música callada del toreo*, Madrid, Turner, 1994, p. 39.

p. 140. David J. Hanson, «Historical evolution of alcohol consumption in society», en *Alcohol: Science, Policy and Public Health*, P. Boyle *et al.* (eds.), Oxford, Oxford University Press, 2013.

p. 140. Jean-Luc Nancy, *Embriaguez*, Lanús, La Cebra, 2014, p. 34.

p. 141. Chuang-tzu citado en Daisetz Teitaro Suzuki, *¿Qué es el Zen?*, Buenos Aires, Losada, 2012, pp. 117 y 118.

p. 141. Para información de esa obra, véase el «Works Index» en la página de John Cage: http://www.johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=148. Hay una versión anterior: *ASLSP (As Slow As Possible)* (compuesta en 1985). Véase: http://www.johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=30.

p. 141. Véase la página del performance-ejecución de *Organ²/ASLSP*: https://web.archive.org/web/20110808065305/http://www.john-cage.halberstadt.de/new/index.php?seite=cdundtoene&l=e.

p. 141. Sobre *0'00" (4'33" No. 2)*, véase: http://www.johncage.org/pp/John-Cage-Work-Detail.cfm?work_ID=18; David Revill, *The Roaring Silence. John Cage: A Life*, 2.ª ed., Nueva York, Arcade, 2014, pp. 194-195.

p. 143. Sobre cómo la música deja de ser un objeto temporal: John Cage, «Interview with Roger Reynolds» (1962), en *Contemporary Composers on Contemporary Music*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1967.

p. 143. La cita proviene de John Cage, *Para los pájaros: conversaciones con Daniel Charles*, México, Alias, 2012, p. 259. Sobre el tema del «tiempo cero», también véase Carmen Pardo, *La escucha oblicua: una invitación a John Cage*, México, Sexto Piso, 2014, p. 60.

p. 143. El silencio, según Cage, es siempre «un silencio lleno de ruidos». John Cage, *Para los pájaros: conversaciones con Daniel Charles*, *op. cit.*, p. 260.

p. 144. Las citas de Henri Cartier-Bresson provienen de su libro *The Mind's Eye. Writings on Photography and Photographers*, Nueva York, Aperture, 1999, pp. 27 y 22 respectivamente.

p. 145. Las citas de Gabriel Orozco provienen de *Materia escrita, op. cit.* p. 49. (La cursiva es mía.)

FICHAS DE LAS FOTOGRAFÍAS

Gabriel Orozco (México, 1962)

p. 17
De techo a techo, 1993
Cibachrome
40,6 × 50,8 cm. (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.

p. 45
Aliento sobre piano, 1993
Impresión cromógena a color
40,6 × 50,8 cm (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.

p. 67
Burbuja sobre pie, 2004
Fuji crystal print
40,6 × 50,8 cm. (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.

p. 85
Green Ball, 1995
Cibachrome
40,6 × 50,8 cm. (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.

p. 105
Quesadilla disk, 2005
Impresión cromógena a color
40,6 × 50,8 cm (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.

p. 123
Vitral, 1998
Silver Dye Bleach Print
40,6 × 50,8 cm (15,98 × 20 in)

p. 146
Casa y lluvia
40,6 × 50,8 cm (15,98 × 20 in)
Cortesía del artista y kurimanzutto, Ciudad de México.